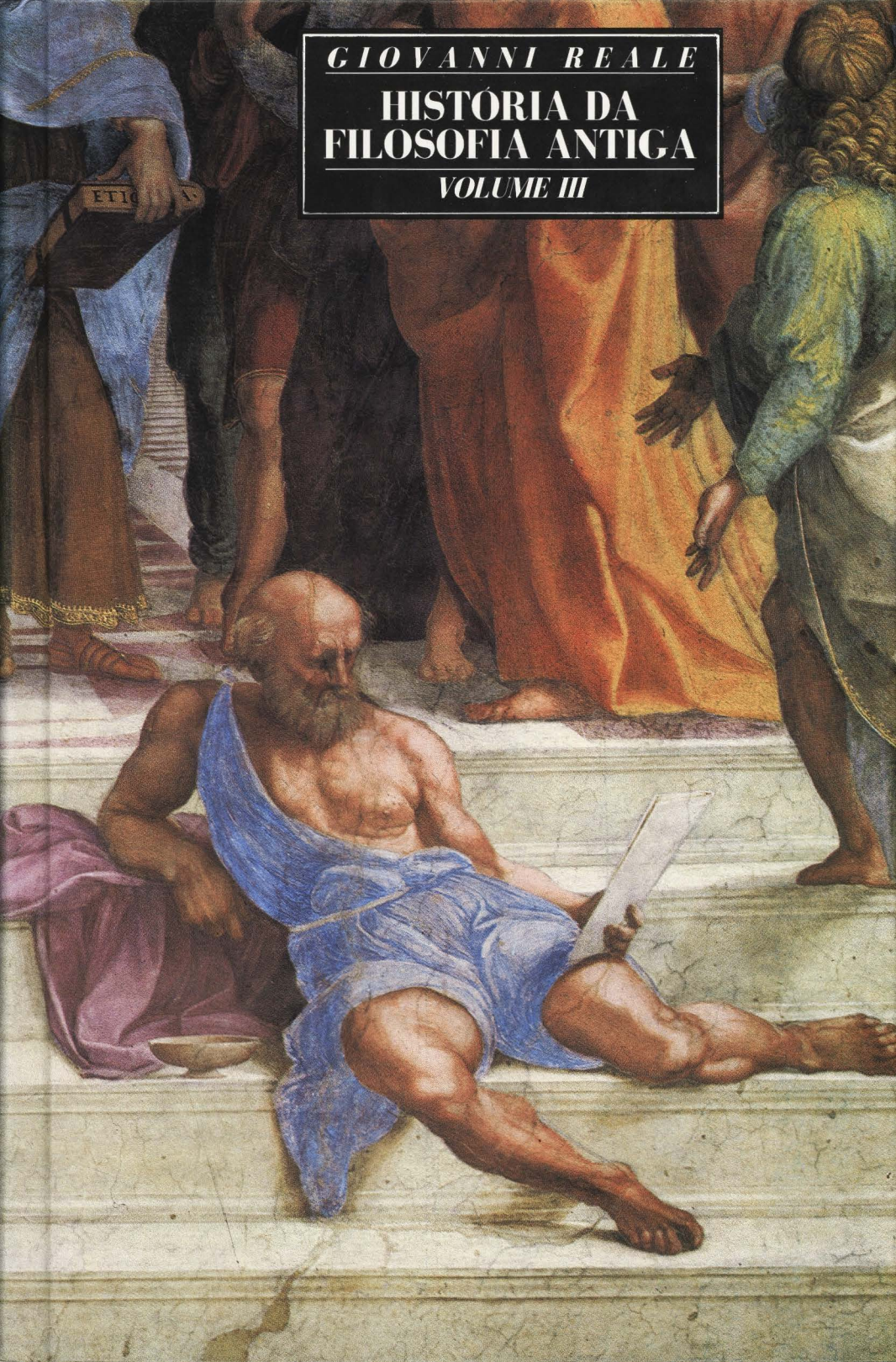
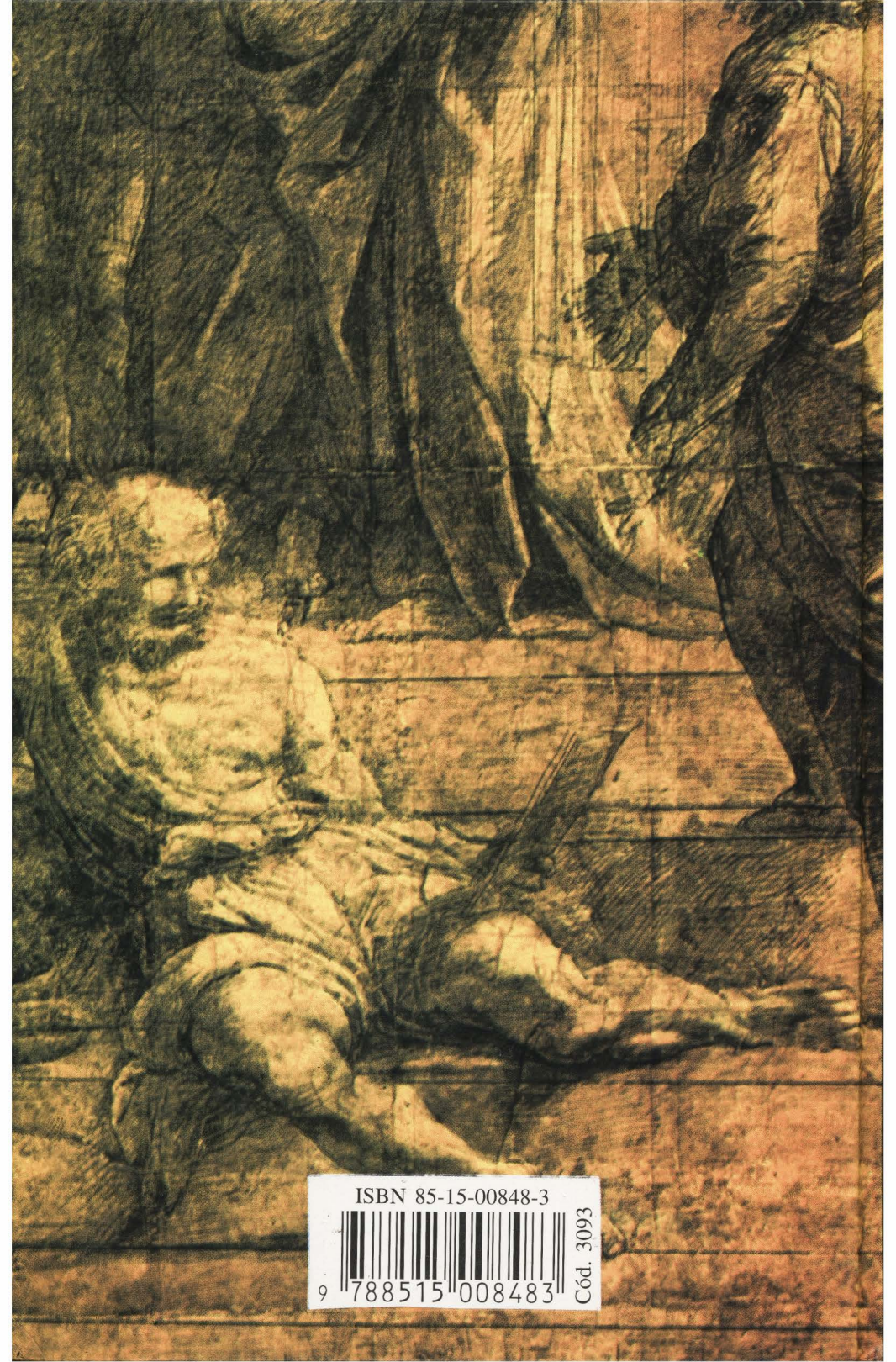


GIOVANNI REALE

**HISTÓRIA DA
FILOSOFIA ANTIGA**

VOLUME III





ISBN 85-15-00848-3



9

788515 008483

Cód. 3093

Giovanni Reale

História da Filosofia Antiga

volume I: Das origens a Sócrates

volume II: Platão e Aristóteles

volume III: Os sistemas da era helenística

volume IV: As escolas da era imperial

volume V: Léxico, Índices, Bibliografia

GIOVANNI REALE

**HISTÓRIA DA
FILOSOFIA ANTIGA
III. OS SISTEMAS DA ERA HELENÍSTICA**

Tradução
MARCELO PERINE



Título original:

Storia della filosofia antica, in cinque volumi

1ª edição da obra completa: 1975-1980

10ª edição: março de 1992

© 1975-1980; 1991, Vita e Pensiero

Largo Gemelli, 1 — 20123 Milano

ISBN 88-343-2454-4

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, Giovanni

História da filosofia antiga / Giovanni Reale. — São Paulo : Loyola, 1994. —
(Série História da Filosofia).

Obra em 5 volumes.

Conteúdo: v. 1. Das origens à Sócrates / tradução Marcelo Perine. — v. 2.
Platão e Aristóteles / tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. —
v. 3. Os sistemas da era helenística / tradução Marcelo Perine.

ISBN 85-15-00840-8 (obra completa)

1. Filosofia antiga — História I. Título. II.
Série.

94-2600

CDD-180.9

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia grega antiga: História 180.9

Edição de texto:

Marcos Marcionilo

Diagramação:

Marcelo Perine

EDIÇÕES LOYOLA

Rua 1822 nº 347 – Ipiranga

04216-000 São Paulo, SP

Caixa Postal 42.335 – 04299-970 São Paulo, SP

Tel.: (011) 6914-1922

Fax: (011) 6163-4275

Home page: www.loyola.com.br

e-mail: loyola@ibm.net

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma elou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

ISBN: 85-15-00840-8 (obra completa)

85-15-00848-3 (vol. III)

2ª edição: outubro de 1998

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 1994

SUMÁRIO

Advertência

XV

INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DA ERA HELENÍSTICA

5

1. As conseqüências espirituais da revolução operada por Alexandre Magno — 2. Gênese e difusão do ideal cosmopolita — 3. A descoberta do indivíduo — 4. A igualização entre gregos e bárbaros e o desmoronar dos antigos preconceitos racistas — 5. A transformação da cultura helênica em cultura helenística — 6. O ganho em extensão e a perda em profundidade da filosofia helenística — 7. A revivescência do espírito socrático — 8. O ideal da autarquia — 9. O ideal da ataraxia — 10. O ideal do sábio — 11. A divinização dos fundadores dos grandes sistemas da era helenística

Primeira parte

O ESGOTAMENTO DAS ESCOLAS SOCRÁTICAS MENORES E A INVOLUÇÃO DAS ESCOLAS DE PLATÃO E DE ARISTÓTELES

Primeira seção / Os desenvolvimentos das
Escolas socráticas menores e as razões do seu declínio
e desaparecimento

I. *Diógenes, “o cão”, e os desenvolvimentos do cinismo*

23

1. Diógenes e a radicalização do cinismo — 2. A “parresía” e a “anaídeia” — 3. A prática do exercício (*áskesis*) e da fadiga (*pónos*) — 4. A autarquia e a apatia — 5. Diógenes e a era helenística — 6. Crátes e outros seguidores de Diógenes — 7. O cinismo até o final da era pagã — 8. Valor e limites do cinismo

II. <i>Declínio e fim da Escola cirenaica</i>	48
1. As ramificações do cirenaísmo — 2. Egésia e seus seguidores — 3. Anicérides e seus seguidores — 4. Teodoro e seus seguidores — 5. O fim do cirenaísmo	
III. <i>Desenvolvimentos dialéticos da Escola megárica e sua dissolução</i>	56
1. A evolução da doutrina megárica e suas características — 2. Eubúlides e os “paradoxos” megáricos — 3. Diodoro Crono e a polêmica contra a concepção aristotélica da “potência” — 4. Estílpon e as últimas afirmações do megarismo — 5. O fim da Escola megárica	
IV. <i>A rápida dissolução da Escola elíaco-eretriaca</i>	69
<i>Segunda seção / A primeira Academia e a rápida perda das conquistas da “segunda navegação”</i>	
I. <i>A Academia platônica, seu objetivo, sua organização e a sua rápida decadência</i>	75
II. <i>Eudoxo de Cnido, um astrônomo hóspede da Academia</i>	79
1. A imanentização das Idéias — 2. O hedonismo de Eudoxo	
III. <i>Heráclides Pôntico, um dirigente da Academia na ausência de Platão</i>	82
1. Esquecimento das realidades inteligíveis — 2. Concepção da alma — 3. Negação do geocentrismo	
IV. <i>Espêusipo, primeiro sucessor de Platão</i>	86
1. Repúdio das Idéias platônicas — 2. Os planos da realidade — 3. Princípios supremos do real — 4. O conhecimento — 5. A ética	
V. <i>Xenócrates, segundo sucessor de Platão</i>	94
1. A tripartição da filosofia — 2. A doutrina do conhecimento — 3. Os princípios e as esferas do ser — 4. Interpretação religiosa do cosmo — 5. A ética	

VI. <i>Os últimos representantes da antiga Academia: Pólemon, Crátes e Crânor</i>	102
1. Pólemon — 2. Crátes — 3. Crânor	
VII. <i>Conclusões sobre a antiga Academia</i>	106
 <i>Terceira seção / O primeiro Perípatos e a rápida perda do sentido da dimensão metafísica</i>	
I. <i>O Perípatos aristotélico, sua organização e sua rápida decadência</i>	111
II. <i>Teofrasto e a perda da componente metafísica</i>	114
1. A metafísica — 2. A física e a psicologia — 3. A lógica — 4. A ética — 5. Conclusões sobre Teofrasto	
III. <i>Outros discípulos diretos de Aristóteles: Eudemo, Dicearco e Aristóxeno</i>	127
1. Eudemo — 2. Dicearco — 3. Aristóxeno de Tarento	
IV. <i>Estraton de Lâmpsaco, segundo sucessor de Aristóteles</i>	130
1. A física — 2. A psicologia	
V. <i>Conclusões sobre o primeiro Perípatos</i>	134

Segunda Parte

O EPICURISMO: DAS ORIGENS AO FIM DA ERA PAGÃ

Primeira seção / Epicuro e a fundação do “Jardim”

I. <i>Gênese e características do “Jardim”</i>	141
1. A polêmica de Epicuro contra Platão e Aristóteles —	
2. O repúdio da “segunda navegação” — 3. A retomada do atomismo e das categorias eleáticas — 4. As relações entre Epicuro, Sócrates e os socráticos menores — 5. O papel predominante da ética — 6. As finalidades do “Jardim” e a sua novidade	
II. <i>A canônica epicurista</i>	155

1. A “canônica” como determinação dos critérios de verdade — 2. A sensação e sua validade absoluta — 3. As “prolepses” ou “antecipações” e a linguagem — 4. Os sentimentos de prazer e dor — 5. A opinião — 6. Aporias e limites da canônica epicurista

III. *A física epicurista* 270

1. Os fundamentos ontológicos: as características da realidade enquanto tal, os corpos, o vazio e o infinito — 2. Os átomos — 3. As características estruturais dos átomos — 4. A doutrina dos “mínimos” — 5. As características estruturais do vazio — 6. O movimento — 7. O “clínamen” ou “declinação” dos átomos — 8. O universo e os mundos infinitos — 9. Os fenômenos celestes e suas múltiplas explicações — 10. A alma, sua materialidade e mortalidade — 11. Os simulacros e o conhecimento — 12. A concepção dos Deuses e do divino

IV. *A ética epicurista* 203

1. O prazer como fundamento da ética — 2. Reforma do hedonismo cirenaico — 3. A hierarquia dos prazeres e a sabedoria — 4. O ascetismo epicurista e a autarquia — 5. Absolutismo do prazer — 6. Relatividade da dor — 7. A morte nada é para o homem — 8. A virtude epicurista e o intelectualismo socrático — 9. A desvalorização do Estado e da vida política e a exaltação do “viver escondido” — 10. A amizade — 11. O quádruplo remédio e o ideal do sábio

V. *Seguidores e sucessores de Epicuro* 230

Segunda seção / A difusão do epicurismo em Roma e Lucrécio

I. *As primeiras tentativas de introduzir o epicurismo em Roma e o círculo de Filodemo* 235

1. A tentativa de Alceu e Filisco e o seu fracasso — 2. A tentativa de Amafinio — 3. O círculo de Filodemo

II. *Lucrécio e o discurso epicurista em forma de alta poesia* **239**

1. Juízos inadequados sobre Lucrécio — 2. O pessimismo inicial e a vitória da razão em Lucrécio e em Epicuro —
3. A verdade que mitiga a dor e dá a paz — 4. Os princípios da verdade epicurista e o canto de Lucrécio — 5. A piedade pela dor no canto lucreciano — 6. Sentido da vida e da morte

Terceira parte

O ESTOICISMO: DAS ORIGENS AO FIM DA ERA PAGÃ

Primeira seção / O estoicismo antigo

I. *Zenão, a fundação do Pórtico e as diversas fases do estoicismo* **261**

1. Encontro de Zenão com Crátes e com o socratismo —
2. Repúdio da “segunda navegação” — 3. O repensamento de Heráclito e o conceito de “physis” como fogo artífice — 4. As relações com Epicuro — 5. A gênese do Pórtico e o seu desenvolvimento

II. *A tripartição da filosofia e o lógos* **273**

III. *A lógica do antigo Pórtico* **275**

1. O papel e as articulações da lógica estóica — 2. O critério da verdade: a sensação e a representação cataléptica — 3. O conhecimento intelectual, as prolepses e os conceitos universais — 4. Os “exprimíveis” (λεκτα) e sua “incorporeidade” — 5. A dialética — 6. A retórica — 7. Conclusões: relações entre a lógica e a realidade

IV. *A física do antigo Pórtico* **297**

1. Características da física estóica e as suas relações com a física epicurista — 2. O materialismo e o corporeísmo do Pórtico — 3. O monismo panteísta — 4. O esvaziamento ontológico do incorpóreo — 5. Ulterior determinação da concepção estóica de Deus e do Divino — 6. O

finalismo e a Providência (*Prónoia*) — 7. O Destino (*Heimarméne*) — 8. A Necessidade e a liberdade — 9. O cosmo e o lugar do homem no cosmo — 10. A conflagração universal e o eterno retorno — 11. O homem — 12. Os destinos da alma

V. *A ética do antigo Pórtico* 328

1. O *lógos* como fundamento da ética — 2. O primeiro instinto — 3. O princípio das avaliações: os bens, os males e os indiferentes — 4. Os valores relativos, os “preferíveis” e os “não-preferíveis” — 5. A virtude e a felicidade — 6. A virtude como ciência, sua unidade e multiplicidade — 7. Identidade da virtude em todos os seres racionais — 8. A ação reta (*katóρθωμα*) — 9. O dever (*kathékon*) — 10. Lei eterna e direito de natureza — 11. Cosmopolitismo — 12. As paixões e a apatia — 13. O ideal do sábio

Segunda seção / O médio estoicismo

I. *O médio estoicismo de Panécio* 365

1. A nova direção impressa ao Pórtico por Panécio — 2. Inovações nas doutrinas físicas do antigo Pórtico — 3. Doutrinas psicológicas — 4. Ética e política — 5. Repúdio da apatia — 6. O humanismo de Panécio e o significado da sua filosofia

II. *O médio estoicismo de Possidônio* 374

1. A questão possidoniana — 2. Características do estoicismo de Possidônio — 3. Física — 4. Antropologia e moral — 5. Os destinos da alma — 6. Conclusões sobre Possidônio

Quarta parte

O CETICISMO E O ECLETISMO DAS ORIGENS AO FIM DA ERA PAGÃ

Primeira seção / O ceticismo pirroniano e o ceticismo acadêmico

I. <i>O ceticismo moral de Pirro e o pirronismo</i>	391
1. Nascimento do movimento cético — 2. Pirro e a revolução de Alexandre — 3. O encontro com o Oriente e o influxo dos ginosofistas — 4. O influxo dos megáricos e dos atomistas — 5. A reviravolta radical da ontologia — 6. O pirronismo como sistema prático de sabedoria e as suas três regras fundamentais — 7. A natureza das coisas como aparência indiferenciada e a natureza do divino e do bem — 8. A atitude que o homem deve assumir diante das coisas: a abstenção do juízo e a indiferença — 9. A conquista da afasia, da ataraxia e da apatia — 10. Os sucessores de Pirro, especialmente Tímon	
II. <i>Com Arcesilau, tendências cétricas na Academia</i>	420
1. A “Segunda Academia” — 2. Enfoque dialético do ceticismo de Arcesilau — 3. A <i>epoché</i> de Arcesilau — 4. A doutrina do “eulogon” ou do “razoável” — 5. O pretenso “dogmatismo esotérico” de Arcesilau — 6. Aporeticidade e limites do ceticismo de Arcesilau	
III. <i>Ulteriores afirmações do ceticismo na Academia com Carnéades</i>	429
1. A “Terceira Academia” — 2. Crítica do critério estoico da verdade — 3. A doutrina do “pithanón” ou do “provável” — 4. Avaliação da posição de Carnéades	
<i>Segunda seção / O ecletismo da Academia, e Cícero</i>	
I. <i>Razões e características do ecletismo</i>	439
II. <i>Filo de Lárisa e a quarta Academia</i>	443
1. As cinco Academias — 2. A novidade de Filo — 3. Do probabilismo dialético ao probabilismo positivo — 4. Origem da evidência — 5. Ética	
III. <i>Antíoco de Ascalônia e a quinta Academia</i>	449
1. A posição de Antíoco — 2. Crítica do ceticismo acadêmico — 3. Lógica, física e ética	

IV. *Cícero e o ecletismo acadêmico em Roma* **454**

1. A posição filosófica de Cícero — 2. O probabilismo eclético ciceroniano — 3. Lógica: o critério da verdade — 4. Física, teologia e psicologia — 5. Ética

CONCLUSÕES SOBRE OS SISTEMAS FILOSÓFICOS
DA ERA HELENÍSTICA

- I. *Os preconceitos que impediram a correta compreensão e a adequada avaliação dos sistemas helenísticos* **467**
- II. *Significado da filosofia da era helenística* **472**

A meu filho, Alberto



ADVERTÊNCIA

Este terceiro volume da História da filosofia antiga contém a exposição dos sistemas das escolas filosóficas da era helenística, no arco de tempo que vai, aproximadamente, da época da grande conquista de Alexandre Magno até o fim da era pagã: período que os estudiosos da filosofia freqüentemente descuidaram e pouco apreciaram, por conta de uma série de preconceitos de natureza variada (os quais tentaremos ilustrar) e também pela objetiva escassez de documentos (de pouquíssimos filósofos desse período chegaram-nos obras completas, e, da maior parte deles, possuímos apenas fragmentos e testemunhos, apenas em tempos recentes recolhidos e sistematizados).

Tentamos reavaliar os sistemas filosóficos que surgiram e se desenvolveram nesse período, relendo-os segundo uma nova ótica e levando em consideração alguns resultados das novas pesquisas, que subvertem grande parte dos esquemas tradicionais nos quais foram aprisionados.

Partimos da grande expedição oriental de Alexandre e da análise das conseqüências revolucionárias que ela produziu. A Grécia viveu, então, a mais grave crise espiritual da sua história, com a ruína da polis e, portanto, da antiga tábua de valores morais e espirituais. Foi precisamente essa crise que tornou repentinamente ininteligíveis as grandes mensagens de Platão e de Aristóteles, a ponto de eles se tornarem mudos dentro de suas próprias Escolas. A Academia pós-platônica e o Perípato pós-aristotélico perderam rapidamente o sentido das descobertas metafísicas e, até mesmo, o sentido da dimensão especulativa, e não souberam dizer à sua época uma palavra adequada. Paralelamente exauriram-se as escolas fundadas pelos socráticos “menores”, na medida em que, mesmo desenvolvendo algumas idéias que respondiam às necessidades da nova era, mostraram-se incapazes de dar razão delas e, portanto, de justificá-las e impô-las.

As novas mensagens espirituais vieram, portanto, das novas escolas que se formaram no final do século IV a.C.: do Jardim de Epicuro, do Pórtico de Zenão e do movimento cético iniciado por Pirro.

Depois de seguir os últimos desenvolvimentos das escolas socráticas até o seu esgotamento, e de esboçar a progressiva involução da primeira Academia e do primeiro Perípatos, ilustramos o nascimento e os desenvolvimentos dos três grandes movimentos que constituem as três grandes linhas de força segundo as quais se desenvolveu o pensamento dessa época: o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo pirrônico e acadêmico, para concluir com o ecletismo.

Comum a todos esses sistemas, como veremos, foi a tentativa de inverter os êxitos da “segunda navegação” platônica e a consequente tentativa de reconstruir uma visão materialista da realidade, utilizando conceitos e figuras especulativas elaboradas já na época pré-socrática, as quais comportam, como veremos, toda uma série de graves aporias. Todavia, não insistiremos nas carências especulativas, lógicas e metafísicas próprias desses sistemas como frequentemente se fez, porque isso acaba sendo um obstáculo à sua compreensão. Mostraremos, com efeito, que as éticas desses sistemas “avançam” nitidamente sobre as “físicas”, apresentadas para a sua sustentação, e que as próprias “físicas”, por sua vez, “avançam” sobre as relativas lógicas. As éticas desses sistemas são, na realidade, os verdadeiros pontos de força.

Portanto, impõe-se a necessidade de reler e reinterpretar essas éticas com parâmetros diferentes dos usuais.

O problema que se põe é o seguinte: se as lógicas e as ontologias, apresentadas como fundamento dessas éticas, revelam-se objetivamente inadequadas e, no limite, mais que fundantes, fundadas ou, pelo menos, derivadas daquelas éticas, qual é, então, a fonte da qual derivam essas novas éticas?

A nossa tese — e vamos documentá-la amplamente — é que essas éticas são, por assim dizer, verdadeiramente uma “fé leiga”, amplamente assentada na razão. Elas nascem de intuições do sentido da vida, captadas antes de tudo emocionalmente e, em seguida, orgânica e racionalmente desenvolvidas.

É por esse motivo que as mensagens dessas escolas duraram cerca de meio milênio, quase ininterruptamente, ou seja, muito mais

do que duraram as mensagens de todas as outras escolas: elas souberam dizer com uma linguagem clara e acessível, que fala exatamente à “fé”, além de falar à razão, qual era a justa atitude espiritual a assumir diante das coisas, dos homens e dos Deuses, para poder alcançar a eudaimonia, a felicidade. É ainda esse fato que explica como, apesar da diversidade das lógicas e das físicas ou mesmo da sua negação cética, as diferentes escolas estavam de acordo sobre alguns princípios morais fundamentais e sobre o modo de conceber o “sábio”. Enfim, é esse mesmo fato que explica por que os fundadores das escolas dessa época foram elevados quase ao posto de um nume: eles foram, na realidade, em certo sentido, os “santos” de uma fé e de religiões leigas.

O amadurecimento das teses aqui sustentadas ocorreu no arco de muitos anos. Da Academia pós-platônica (especialmente de Espêusipo e Xenócrates) ocupamo-nos longamente na redação do nosso comentário à Metafísica de Aristóteles, o qual, como se sabe, polemiza continuamente com esses platônicos (Aristóteles, La Metafísica, 2 vols., Loffredo, Nápoles 1978²). Do primeiro Perípatos, ocupamo-nos no volume Teofrasto e la sua aporetica metafísica (La Scuola, Brescia 1964, no qual apresentamos também a primeira versão italiana com comentário da Metafísica do filósofo de Ereso). Por ocasião do trabalho: Aristotele, Trattato sul cosmo per Alessandro (Loffredo, Nápoles 1974), ocupamo-nos do estoicismo antigo e médio, que estiveram por muito tempo sob a suspeita de influxos estóicos, especialmente possidonianos (mas que, a nosso ver, devem ser situados na área do Perípatos). Sobre algumas teses aqui sinteticamente apresentadas, voltamos de maneira analítica em outra sede. Particularmente, sobre Pirro, publicamos um amplo estudo com o título: Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide, in AA.VV., Lo scetticismo antico, Bibliopolis, Nápoles 1981, pp. 243-336.

Nas novas edições, introduzimos todas as oportunas referências às novas e numerosas edições críticas dos textos dos autores tratados, publicadas sobretudo na década de oitenta. Ademais, retocamos amplamente o capítulo sobre a Antiga Academia, tendo em conta não só os aprofundamentos que fizemos na metafísica dos princípios dos Acadêmicos antigos com relação às doutrinas não escritas de Platão, no nosso volume Per una nuova interpretazione di Platone (1987³),

mas sobretudo com relação às excelentes contribuições do estudo de H. Krämer, Die Ältere Akademie, contida na reelaboração do Grundriss der Geschichte der Philosophie de F. Ueberweg publicado por H. Flashar: Die Philosophie der Antike, Band 3: Ältere Akademie — Aristoteles — Perípatos, Basel/Stuttgart 1983.

GIOVANNI REALE

OS SISTEMAS DA ERA HELENÍSTICA

«ἐν τῷ Κρανείῳ ἡλιουμένῳ αὐτῷ Ἀλέξανδρος
ἐπιστάς φησιν, “αἵτησόν με ὃ θέλεις”. καὶ ὅς,
“ἀποσκότησόν μου”, φησί».

*“Enquanto, certa vez, Diógenes tomava sol no Crâneo,
aproximando-se, Alexandre disse: ‘Pede-me o que qui-
seres’. E Diógenes respondeu prontamente: ‘Deixa-me
o meu sol’.”*

Diógenes Laércio, VI, 38

«Οὐδὲν ἱκανὸν ᾧ ὀλίγον τὸ ἱκανόν».

“Nada basta àquele para quem o suficiente não basta.”

Epicuro, *Sentenças Vaticanas*, 68



Alexandre na batalha de Issos. Mosaico encontrado em Pompéia e conservado no Museu Nacional de Nápoles. Veja-se a representação de Alexandre que trazemos na p. 4, uma herma descoberta em Tívoli e conservada no Louvre. Tanto o mosaico como a herma representam, de maneira muito eloqüente, o protagonista da revolução histórica que abriu a era helenística.

INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DA ERA HELENÍSTICA

«Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἔξειν κἂν Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιο.»

“O reclamo da carne é: não ter fome, não ter sede, não ter frio; se alguém tem essas coisas e espera continuar a tê-las, pode medir-se em felicidade até mesmo com Zeus.”

Epicuro, *Sentenças Vaticanas*, 33

«καὶ ἐκείνων (i.e. τῶν ἀγαθῶν) τὴν εὐδαιμονίαν μὴ διαφέρειν τῆς θείας εὐδαιμονίας, μηδὲ τὴν ἀμερισίαν ... διαφέρειν τῆς τοῦ Διὸς εὐδαιμονίας, καὶ κατὰ μηδὲν αἰρετωτέραν εἶναι μήτε καλλίω μήτε σεμνοτέραν τὴν τοῦ Διὸς εὐδαιμονίαν τῆς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν.»

“A felicidade dos bons não é diferente da felicidade divina, nem a felicidade de um momento é diferente da felicidade de Zeus e por nada a felicidade de Zeus é preferível, nem mais bela nem mais apreciável que a dos homens sábios.”

Crísipo (von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 54)



1. As conseqüências espirituais da revolução operada por Alexandre Magno

A grande expedição de Alexandre Magno e a conquista do Oriente (334-323 a.C.) produziram uma revolução de enorme importância, não só pelas conseqüências políticas que provocaram, mas também por toda uma série de mudanças concomitantes de antigas convicções, que determinaram uma reviravolta radical na vida do espírito dos gregos. Foi um acontecimento que fez época, no sentido mais forte desta expressão, pois encerrou uma era e abriu outra.

Vejamos, ponto por ponto, os fatores dessa nova era que atuaram de modo determinante para que a problemática filosófica platônica e a aristotélica perdessem repentinamente grande parte do seu interesse, e para que surgissem novos problemas, novas categorias e novos parâmetros para a sua solução e, em poucas palavras, um clima espiritual radicalmente diferente do clássico.

O fator mais importante a incidir nesse sentido foi certamente a ruína da *polis*. Já o pai de Alexandre, Filipe da Macedônia, tinha começado a minar os princípios basilares das *poleis* gregas, servindo-se habilmente dos organismos políticos existentes para realizar seu projeto de predomínio macedônio sobre a Grécia. Se Filipe respeitou a *polis*, o fez de maneira apenas formal, pois o seu objetivo era submeter a liberdade delas às suas intenções hegemônicas. Mas Alexandre destruiu a *polis* em todos os sentidos, retirando-lhe toda liberdade formal e substancial, a fim de realizar o seu grandioso projeto de monarquia universal divina, que deveria reunir não só Cidades, mas países e raças diversas. Alexandre não conseguiu levar a cabo o seu grandioso projeto e dar forma política às suas imensas conquistas, que se estendiam por três continentes, seja porque os espíritos e os tempos não estavam maduros, seja porque a morte o colheu de improviso em 323 a.C. em muito jovem idade. Apesar de tudo, ele desferiu, com sua política, tal golpe nas Cidades, que elas não tiveram mais nenhuma possibilidade de se refazer. E assim, depois de 323, o poder político do dissolvido império de Alexandre passou aos novos reinos que se formaram no Egito, na Síria, na Macedônia e em Pérgamo, e as *poleis* deixaram definitivamente de fazer história. Os monarcas centraram todo o poder nas próprias mãos, não toleraram nenhuma

limitação, identificaram-se com o Estado de modo quase total e, por consequência, cancelaram qualquer forma de liberdade política.

Assim, de um golpe se destruía o valor fundamental da vida espiritual da Grécia clássica, que Platão, na *República*, e Aristóteles, na *Política*, ao mesmo tempo teorizaram, mitificaram, hipostasiaram e sublimaram. Da mesma maneira, inopinadamente, estas obras perdiam, aos olhos de quem visse a revolução de Alexandre, o seu significado e a sua vitalidade, vindo a situar-se numa perspectiva longínqua, em total falta de sintonia com os tempos.

2. Gênese e difusão do ideal cosmopolita

Dado que o grego da era clássica, como sabemos, sempre considerou a *polis* como o horizonte único da vida moral, além do qual o homem não podia conceber a própria existência nem com relação aos outros nem com relação a si mesmo, tendo identificado quase completamente o *homem* e o *cidadão*, é fácil compreender a ruína espiritual que a revolução de Alexandre provocou. De cidadão, o homem torna-se simples *súdito*; deixa de valer pelo seu antigo valor cívico, pois todas as decisões relativas à coisa pública são tomadas sem a sua contribuição; a vida dos novos Estados desenvolve-se independentemente do seu querer; caem as razões das suas antigas paixões, sentem-se repentinamente vazios de conteúdo. As “habilidades” que contam não são mais as antigas “virtudes” cívicas, mas um saber e uma técnica que não podem ser possuídos por todos, porque requerem conhecimentos e disposições especiais. Em todo caso, elas perdem o conteúdo ético para adquirirem um conteúdo mais propriamente profissional. O administrador da coisa pública torna-se funcionário, o soldado um mercenário, e junto com estes nasce o homem que, não sendo mais nem o antigo cidadão nem o novo técnico, assume diante do Estado uma atitude de desinteresse neutro, quando não de aversão. Veremos assim a filosofia teorizar essa realidade de modo explícito e pôr o Estado e a política ou entre as coisas neutras e moralmente indiferentes, ou mesmo entre as moralmente negativas, porque fonte de ambições, paixões, preocupações e inúteis perturbações. Junto com a revolução da realidade ético-política clássica, surge um radical

repensamento conceitual dos valores ético-políticos. Ademais, as novas perspectivas filosóficas serão ainda mais avançadas e audazes com relação à nova realidade histórica; e muito mais avançadas e audazes do que o foram, em sentido oposto, a *República* de Platão e a *Política* de Aristóteles, relativamente à velha realidade histórica.

Por fim, é importante sublinhar outra analogia. A monarquia universal e divina não pôde ser concretamente realizada por Alexandre, e os reinos helenísticos que daí derivaram foram organismos instáveis e sem força moral. Assim a Grécia não criou, depois da *polis*, um novo organismo político vital capaz de dar origem a novas idealidades morais e políticas que substituíssem as da *polis*; em 146 a.C. perderá inclusive toda a sua liberdade, tornando-se província romana, e o ideal aspirado por Alexandre, em forma muito mais elevada, será realizado pelos romanos com o seu império. E, como a história grega, assim também a filosofia grega não viu entre a *polis* e a sua negação uma nova possibilidade concreta e refugiou-se no *cosmopolitismo*, superando mais uma vez os limites da história e considerando o mundo todo uma Cidade, incluindo nela, com os estóicos, não só todos os homens, mas também os Deuses.

Se o cosmopolitismo das velhas escolas socráticas era antes de tudo um paradoxo sustentado em antítese com a realidade e o pensamento do tempo, o cosmopolitismo da era helenística torna-se tese dominante sem antítese real nem ideal.

3. A descoberta do indivíduo

A ruptura da identificação entre homem e cidadão, além do aspecto prioritariamente negativo apresentado, teve também um aspecto positivo: o homem, não podendo mais pedir à Cidade, ao *ethos* do Estado e aos seus valores os conteúdos da própria vida, foi coagido, pela força dos acontecimentos, a fechar-se em si mesmo, a buscar no seu íntimo novas energias, novos conteúdos morais e novas metas pelas quais viver. Assim *o homem descobriu-se como indivíduo*. Este ponto foi muito bem ilustrado por Bignone: “A educação cívica do mundo clássico formava cidadãos; a cultura a partir da era de Alexandre forjou indivíduos. Nas grandes monarquias helenísticas, os laços

e as relações entre o homem e o Estado tornam-se cada vez menos estreitos e imperiosos; as novas formas políticas, nas quais o poder é detido por um só ou por poucos, concedem cada vez mais a cada um a possibilidade de forjar a seu modo a própria vida e a própria pessoa moral, e mesmo nas cidades, como Atenas, onde os antigos ordenamentos perduram (pelo menos na forma), a antiga vida cívica, agora degradada, parece apenas sobreviver, lânguida, intimidada, entre veleidades de reações reprimidas, sem enraizamento nos espíritos. O indivíduo agora está livre diante de si mesmo. O aventureiro em busca de fortuna é um tipo literário que os novos poetas, como Menandro, Teócrito, Eronda, captam na realidade e retratam com singular vivacidade e simpatia. As novas monarquias da Ásia e do Egito — com o seu fascínio de rápidas fortunas, de fabulosas riquezas, oferecendo a ocasião para qualquer audácia singular, para qualquer laborioso engenho —, a facilidade das viagens e das relações comerciais com o Oriente até então conhecido chamam a si os mais variados espíritos, oferecem-lhes momentâneas pátrias mutáveis, onde se adensa uma multidão que tem por deuses supremos o renome, o dinheiro ou a aventura. Cada um vale, não mais como membro da cidade onde nasceu, com a qual deve dividir a sorte, a grandeza, a desventura, mas na medida do valor do seu engenho, do gênio íntimo do seu espírito. *O homem agora parece tudo: único artífice do seu valor e do seu destino, senhor de si mesmo*¹.

Essas observações de Bignone devem ser assimiladas sublinhando, ademais, que essa descoberta e esse novo senhorio do *indivíduo* degeneraram também no *individualismo* e no *egoísmo*, dos quais veremos exemplos paradigmáticos sobretudo na ética de Epicuro e de Pirro.

A esse respeito, um último ponto muito importante deve ainda ser destacado. A distinção entre o indivíduo e o cidadão, a atenuação e, em certos casos, o desaparecimento do sentido cívico acarretaram, em filosofia, como os estudiosos muito bem notaram, a radical distinção e a nítida separação entre *ética* e *política*. A ética clássica por nós conhecida era substancialmente baseada no pressuposto da identidade do homem com o cidadão e, por isso, era enxertada na política

1. E. Bignone, *Il libro della letteratura greca*, Florença 1942¹, p. 413.

ou, mais ainda, subordinada à política. Para Platão e para Aristóteles, são impensáveis tanto uma ética não finalizada politicamente como uma política não fundada eticamente. Pois bem, pela primeira vez na história, a filosofia moral, na era helenística, graças à descoberta do indivíduo, estrutura-se de modo absolutamente autônomo, baseando-se sobre o homem como tal, considerado na sua singularidade. As tentações individualistas e as concessões egoístas das quais falamos são, justamente, o exagero e a exasperação dessa descoberta.

4. A igualização entre gregos e bárbaros e o desmoronar dos antigos preconceitos racistas

A expedição de Alexandre também estava destinada a abalar as raízes, senão a destruir inteiramente, daquele radicadíssimo preconceito racista dos gregos, pelo qual eles pensavam a si mesmos não só como superiores aos bárbaros pela quantidade de dotes, mas também pela sua qualidade, a ponto de considerarem só a si mesmos “por natureza” livres e os bárbaros, ao contrário, incapazes “por natureza” de cultura, de livre atividade e, portanto, “escravos por natureza”. Alexandre tentou, e não sem sucesso, a enorme empresa de assimilação dos bárbaros vencidos e da igualização desses com os gregos.

Em 331, mandou instruir milhares de jovens bárbaros com base nos cânones da cultura grega, adestrando-os na arte da guerra, a fim de dispor de novas e juvenis forças de reposição. Em 324, ordenou que soldados e oficiais macedônios desposassem mulheres persas: dez mil soldados macedônios e um grupo de oficiais uniram-se em rito nupcial a mulheres persas na Síria. Esses foram alguns dos exemplos mais clamorosos, que ilustram o ideal de igualização das raças, a ser constantemente reafirmado na era helenística.

Junto com o preconceito racial, cairá também o preconceito da radical distinção dos sexos, e a mulher se encaminhará para ter reconhecidos alguns direitos que lhe tinham sido negados até então: Epicuro acolherá no seu Jardim algumas mulheres para filosofar, e não deixará de abrir a porta até mesmo a cortesãs desejosas de reencontrar a paz da alma. E com a queda do preconceito da existência de diferenças “por natureza” entre os homens, cairá também a base teórica para

qualquer justificação da escravidão. Se, com efeito, a filosofia tolerará a escravidão como fato histórico, não deixará de contestá-la no nível teórico: Epicuro não só tratará com familiaridade os escravos, mas querê-los-á participando do seu ensinamento; os estóicos ensinam que a verdadeira escravidão é só a da ignorância e que à liberdade do saber podem elevar-se tanto o escravo como o soberano: e os dois últimos grandes estóicos serão, justamente, o escravo Epicteto e o imperador Marco Aurélio.

5. A transformação da cultura helênica em cultura helenística

A cultura helênica, difundindo-se entre todas as raças e povos, tornou-se *helenística*. Essa difusão fatalmente comportou, além de uma perda de profundidade, uma paralela perda de pureza. Entrando em contato com tradições e crenças diversas, a cultura helênica devia assimilar cada vez mais alguns dos seus elementos. Sobre tudo fizeram-se sentir, muito cedo e profundamente, os influxos do Oriente, como verificaremos oportunamente, a partir de Pirro e, pelo menos sob certos aspectos, a partir dos estóicos.

Os novos centros de cultura como Pérgamo, Rodes e, sobretudo, Alexandria, com a fundação da grandiosa biblioteca e do Museu, por obra de Ptolomeu, acabaram por ofuscar a própria Atenas. Mais ainda, o próprio baricentro da cultura acabou por deslocar-se para Alexandria, que, por sua posição geográfica extremamente favorecida, absorveu os estímulos espirituais provenientes de três continentes e elaborou nos seus círculos intelectuais uma nova cultura com o seu próprio gosto particular, tirando exatamente da cidade o nome de cultura alexandrina.

Até mesmo de Roma, militar e politicamente vencedora, conquistada pelo helenismo, vieram estímulos culturais novos, marcados pelo realismo latino, que contribuíram de modo relevante para criar e difundir o fenômeno do ecletismo. Os mais ecléticos dos filósofos gregos foram, exatamente, aqueles que tiveram contatos mais intensos com os romanos.

6. O ganho em extensão e a perda em profundidade da filosofia helenística

Assim como a cultura helênica, tornando-se helenística, perde o seu vigor originário e a sua força primigênia, assim também a filosofia, em particular, perde em profundidade o que ganha em extensão. A perda se dá justamente na dimensão da teoreticidade e, portanto, na força e no vigor especulativos. O ganho se dá no número incomparavelmente superior de pessoas para as quais a filosofia, transformada essencialmente em problema da vida, sabe comunicar uma mensagem válida. A filosofia torna-se efetivamente a fonte da qual o homem helenístico extrai os valores que antes extraía da *polis* e da religião da *polis*: oferece novos conteúdos de vida espiritual, ilumina as consciências, ajuda o homem a viver e lhe ensina como ser feliz mesmo na época trágica em que vive, na qual todos os antigos valores parecem subvertidos.

Os filósofos da era helenística são substancialmente moralistas, grandes moralistas; são pregadores de um credo ético, são, a seu modo, apóstolos e missionários.

Mas em que consiste precisamente a perda em dimensão teórica da filosofia helenística? A nosso ver, ela pode ser resumida numa frase: a filosofia helenística esvazia quase que totalmente o sentido da “segunda navegação” empreendida por Platão e levada a cabo por Aristóteles. O helenismo perde assim o sentido da transcendência, do meta-físico, do espiritual e não pode, portanto, pensar senão com categorias imanentistas, fisicistas e materialistas. A metafísica substitui a *física*, entendendo-a de maneira pré-socrática, como teoria da *physis*, e volta inclusive a extrair da especulação dos pré-socráticos os conceitos ontológicos de base para compreender as coisas. Mas — e este ponto é importante — a filosofia moral dos filósofos do helenismo não nasce dos conceitos que emprestam dos pré-socráticos, pois, como o leitor desta *História da filosofia antiga* bem sabe, sobre as categorias dos pré-socráticos não se fundou, nem o seria possível, nenhuma ética. É de um imediato sentimento da vida que cada um dos grandes fundadores de escolas parte intuitivamente, para depois desenvolvê-lo teoricamente, buscando nos pré-socráticos categorias adequadas e utilizando-as, em polêmica antítese com o platonismo e com o aristotelismo, como instrumentos subsidiários de esclarecimento e

justificação. É por esse motivo que, como veremos, os conceitos morais avançam decididamente seja sobre as doutrinas físicas, seja sobre as doutrinas lógicas das várias escolas helenísticas e assumem valor nitidamente autônomo com relação a elas.

Ao filósofo helenístico e aos seus seguidores, na realidade, importava não a *sophia*, mas a *phronesis*; isto é, importava resolver o problema da vida. E, com efeito, só uma parte exígua do que eles disseram e escreveram além desse problema tem validade autônoma e significado específico. Todavia, ao resolver o problema da vida, os filósofos dessa época criaram algo verdadeiramente grandioso e excepcional: o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo estabeleceram modelos de vida nos quais os homens continuaram a inspirar-se por mais de meio milênio, e permaneceram posteriormente como verdadeiros paradigmas espirituais para sempre.

7. A revivescência do espírito socrático

A concepção da filosofia como “arte de viver”, ou seja, como sabedoria prática, devia necessariamente elevar ao primeiro plano as instâncias socráticas.

Contudo, alguns esclarecimentos são necessários para compreender o significado desse “retorno a Sócrates”.

Na verdade, são socráticas todas as escolas fundadas por discípulos de Sócrates, sejam as “menores”, sejam as “maiores”, isto é, a Escola de Platão (em certo sentido também a de Aristóteles). Mas, como os socráticos menores, também os filósofos da era helenística consideraram os desenvolvimentos metafísicos e especulativos de Platão (e de Aristóteles) como desvios do socratismo e como acréscimos inúteis e desprezíveis. Todavia, como veremos, nem os socráticos menores satisfizeram ao espírito da era helenística: eles, de fato, caíram nos excessos opostos aos reprovados a Platão, na medida em que eliminaram quase completamente o momento lógico e ontológico, e assim privaram os seus sistemas de qualquer possibilidade de *dar conta de si mesmos* e de *justificar criticamente as próprias asserções*.

Os filósofos da era helenística buscaram, pois, situar-se a meio caminho entre duas posições tidas por extremas. Todavia, não é difí-

cil reconhecer que, se do ponto de vista da visão moral da vida, os filósofos da era helenística estavam mais próximos dos socráticos menores, enquanto retomaram deles numerosas idéias e desenvolveram-nas de vários modos, do ponto de vista da estrutura do sistema estiveram mais próximos de Platão e de Aristóteles, porque reconheceram que não se pode fundar uma ética sem construir uma visão da natureza e do ser, considerada por Sócrates, como sabemos, impossível ao homem. Predominou, contudo, o espírito socrático, mesmo nessa recuperação da “física” (que é uma verdadeira “ontologia”), na medida em que ela foi subordinada à ética e não foi considerada fim em si mesma.

Epicuro inspirou-se claramente na letra, mais que no espírito de Sócrates, ao definir a filosofia como arte médica espiritual que cura os males da alma, e ao declarar todo o resto verbalismo inútil.

Socráticos radicais foram também os estóicos que, identificando a virtude com o exercício e desenvolvimento do *lógos* existente no homem, retornaram à doutrina da virtude-ciência e a um rigoroso intelectualismo.

Socráticos consideraram-se os próprios céticos, que viram na sua dúvida um desenvolvimento da dúvida e do não-saber proclamados por Sócrates.

Porém, profundamente socrática foi sobretudo a convicção, que é uma espécie de mínimo denominador de todos os sistemas da era helenística, de que o verdadeiro filósofo só o é na medida em que sabe realizar a plena coerência (uma “harmonia” e um “acordo”, dizia Sócrates) entre doutrina e vida, ou, melhor ainda, entre teória e modo de viver e morrer. Filósofo não é quem sabe apenas pensar e construir sistemas, mas é, sobretudo, quem sabe viver e morrer em acordo com o seu sistema. Sistema de idéias e sistema de vida devem “sintonizar-se” de modo perfeito. As obras-primas dos filósofos dessa época não foram só os seus livros, mas também os seus modos de viver e morrer; antes, foram o pleno acordo e a coerência entre doutrina e vida, que Sócrates, por primeiro, soube realizar de maneira paradigmática².

2. Falando de Pirro, M. Conche (*Pyrrhon ou l'apparence*, Éditions de Mégare, Villers sur Mer 1973) fez algumas observações perfeitamente válidas para todos os filósofos dessa época, e que vale a pena citar aqui: “A exigência grega de sabedoria

8. O ideal da autarquia

As novas concepções filosóficas, mesmo manifestando-se de formas diversas nas diferentes escolas, apresentam traços comuns e instâncias idênticas. Elas buscam substancialmente um ideal de vida que cada homem possa seguir, extraindo os recursos unicamente de si mesmo. A idéia, que foi de Sócrates e que alguns dos seus seguidores já tinham elevado ao primeiro plano, de *bastar-se a si mesmo* torna-se agora dominante. E isso é compreensível: numa época em que tudo se arruinava e mudava rapidamente, o homem não podia pedir aos outros homens ou às coisas ponto de apoio nem garantia de segurança, devendo antes buscar e encontrar em si, e exclusivamente em si, aquilo de que precisava. É o ideal da total autarquia. Mais ainda, os filósofos dessa época estenderam a instância de total liberdade até mesmo aos confrontos com o Destino, com a *Tyke*, com o Inevitável. Pirro põe em xeque a *Tyke* com absoluta indiferença e total insensibilidade. Zenão e os estoícos buscam libertar-se do Destino sintonizando-se com ele, isto é, fazendo da vontade da Sorte a sua vontade; Epicuro zomba do Destino e nega-o como vã opinião. O homem, melhor dizendo, o indivíduo é, assim, libertado de toda dependência e quase absolutizado.

9. A idéia da ataraxia

Até mesmo o fim moral aspirado por todas as escolas filosóficas helenísticas coincide fundamentalmente. Todas querem ensinar como

indica o que é essencial para a filosofia. Qualquer teoria, com efeito, deve tornar-se digna de fé. Ora, não se torna digno de fé o que se diz acrescentando indefinidamente palavras a outras palavras. É preciso mudar de plano, fornecer a prova experimental, mostrar que se é filósofo no modo de viver e de morrer. A filosofia é aprisionada nas garras do dilema de permanecer palavra — e anular-se enfim no verbalismo — ou de ser uma sabedoria (uma vida, uma prática). Uma doutrina ou teoria filosófica ou não é nada ou, em última análise, não é senão uma prática de vida, e as possibilidades filosóficas, tomadas na sua verdade, não são senão possibilidades de vida. *A verdade da filosofia é a sabedoria e o sábio é o filósofo cuja vida serve de prova*” (p. 25). (M. Conche acrescenta ainda [nota 1]: “Um filósofo é totalmente diferente de um intelectual. De resto, se tomarmos a idéia que hoje temos de intelectual, devemos dizer que na Grécia não havia intelectuais”.)

ser feliz e todas identificam a felicidade com algo mais negativo que positivo, que constitui mais renúncia do que conquista, que implica mais amputações e eliminações de exigências humanas do que enriquecimento delas, mais um anular-se do que um desenvolver-se. Todas concordam em afirmar que a felicidade está na *ataraxia*, ou seja, na paz do espírito. Pirro busca a paz do espírito na total *renúncia*, na plena *indiferença* e na *insensibilidade*; Zenão busca-a na *apatia*, na *impassibilidade*, ou seja, na supressão de todas as paixões do ânimo; Epicuro, enfim, busca-a na *aponia*, isto é, na *supressão da dor física* e na *ataraxia*, ou seja, na *eliminação de qualquer perturbação do ânimo*. Mas é claro que esvaziar o homem das paixões humanas é esvaziá-lo de grande parte da sua vida.

Ademais, muitos filósofos, para conseguir essa paz, pregam a vida simples e descobrem a paz do campo e das árvores, o retorno à natureza não-contaminada e também à solidão. O lema de Epicuro e dos epicuristas é, exatamente, “vive escondido”. Essa é a expressão da mais completa inversão do sentimento clássico.

10. O ideal do sábio

Comum a todas as escolas helenísticas é também (e como consequência do que foi dito) o *ideal do sábio* que, às vezes, é elevado a alturas até mesmo míticas. O sábio é o homem portador de todas as virtudes que as novas filosofias reconhecem como essenciais para viver feliz e, por isso, é o homem sumamente feliz. O sábio, afirmam concordes todas as novas filosofias, não tem nada a invejar aos Deuses, porque sua felicidade *não difere qualitativamente da dos Deuses*: o prazer que Zeus experimenta eternamente, diz Epicuro, não pode ser outro senão o que nós alcançamos no tempo, mas que, mesmo no tempo, podemos realizar de modo perfeito, como veremos. E o mesmo conceito, com outros termos, é repetido pelos estoicos: a nossa virtude, na qual consiste a felicidade, não é mais que o reto *lógos*, idêntico ao *lógos* de Zeus, e isso também veremos oportunamente.

Armado com essa sabedoria divina, o sábio nada tem a temer sobre a terra: mesmo entre as chamas — é este um paradoxo comum a todas as escolas helenísticas — o sábio pode ser feliz: e pode sê-

-lo porque está em condições, com a sabedoria, praticamente de anular espiritualmente até mesmo a dor que é o efeito das chamas. E dado que, enfraquecido o conceito de supra-sensível, não é possível falar de autêntica imortalidade e de um além, esses filósofos declaram o *telos* do homem alcançável plenamente no aquém: a única felicidade que existe está sobre a terra; mas (e isso é muito indicativo) é uma curiosa felicidade, que se obtém, como já acenamos e como veremos melhor no curso da exposição das doutrinas de cada uma das escolas, mediante as mais radicais renúncias ao que é mais refinadamente terrestre.

11. A divinização dos fundadores dos grandes sistemas da era helenística

Um último ponto é característico e significativo. Todos os fundadores de escolas aproximaram-se notavelmente, na sua vida real, ao ideal teoreticamente aspirado e pregado: por isso a impressão que suscitaram nos contemporâneos, por muitos séculos, foi de enorme admiração e de entusiasmo sem reservas.

De Pirro escreve o discípulo Tímon:

Ó Pirro, isso o meu coração deseja aprender de ti, como é que tu, embora ainda sendo homem, tão facilmente levas a vida tranqüila, tu que és único a guiar os homens, *semelhante a um deus*³.

E muitos séculos depois de Tímon, escreve ainda Sexto Empírico:

Ó Pirro, que surgiste *como grande maravilha*, maior que todas, *como ser extraordinário, diferente dos outros*, por ter ousado ir vigorosamente contra todos os filósofos, ó quão corajoso foste!⁴

O dia natalício de Epicuro foi consagrado a passou a ser celebrado solenemente pelos seus seguidores.

Sobre Epicuro, lê-se numa antiga sentença:

A vida de Epicuro comparada com outras, em gentileza e paz interior, seria considerada uma lenda⁵.

3. Diógenes Laércio, IX, 65.

4. Sexto Empírico, *Esboços pirrônianos*, III, 281.

5. Epicuro, *Sentenças Vaticanas*, 36.

E Lucrécio, muito tempo depois, escreve:

Diante de tão sublimes descobertas da verdade,
quem poderia cantar, de modo inspirado,
um canto digno delas? Quem terá forças
para em palavras compor os louvores
segundo os méritos daquele que nos deixou,
dos seus esforços, tais frutos e conquistas?
Ninguém, creio eu, dentre os nascidos de sangue mortal.
Dado que, como o pede a clara
e reconhecida majestade do assunto,
deve-se falar dele, ó ilustre Mêmio,
*que foi um deus, um deus, que primeiro descobriu
a regra da existência que se chama agora sapiência,
aquele que só em virtude de sua mente,
arrancou a vida das ondas das trevas,
e colocou-a em lugar tão tranqüilo e em tão clara luz*⁶.

E de Crísipo, segundo fundador do estoicismo, escreve Epicteto:

Ó grande fortuna! Ó grande benfeitor que indica o caminho! Pois bem, a Tritolemo todos os homens ofereceram sacrifícios e altares, porque deu-nos alimentos civilizados, e ao que encontrou a verdade, esclareceu-a, levou-a a todos os homens — e não a verdade que faz viver, mas a que faz bem viver — quem de vós elevou, por esse benefício, um altar, ou dedicou um templo ou uma estátua, quem se prostra diante de Deus por esse benefício? Porque deram-nos a videira e o grão, sacrifiquemos aos Deuses, mas porque produziram no pensamento humano um fruto tão belo, graças ao qual deviam mostrar-nos a verdade sobre a felicidade, por isso, digo, não renderemos graças a Deus?⁷

Encontramo-nos, sem dúvida alguma, diante de homens que souberam dizer à sua época a palavra da qual ela tinha necessidade: e foi uma palavra que não durou uma breve estação, mas atravessou séculos inteiros e, mesmo ao homem extrovertido de hoje (que vive uma crise semelhante à do helenismo sob certos aspectos, porque vive uma verdadeira revolução da escala de valores), se adequadamente escutada, poderia ter uma precisa mensagem a comunicar.

6. Lucrécio, *De rerum natura*, V, 1 ss. Ver também os versos 12-55 que se seguem, nos quais se desenvolve, entre outros, um pensamento análogo ao que lemos na passagem onde Epicteto exalta Crísipo.

7. Epicteto, *Diatribes*, I, 4, 29-32.

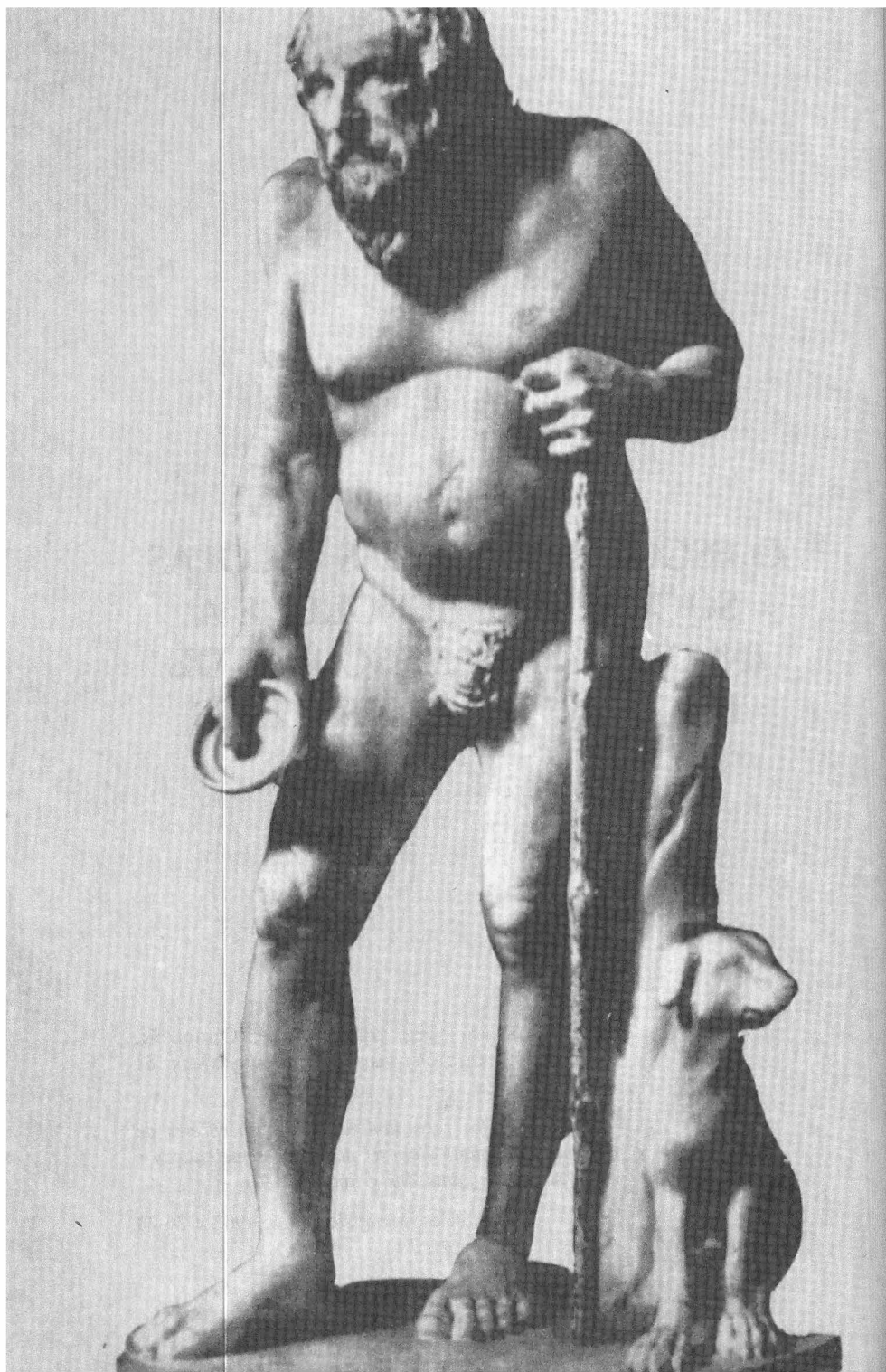
PRIMEIRA PARTE

**O ESGOTAMENTO DAS ESCOLAS
SOCRÁTICAS MENORES E A
INVOLUÇÃO DAS ESCOLAS DE
PLATÃO E DE ARISTÓTELES**

«ὅμοιοι δὴ καὶ οὗτοι τοῖς ἀρχαίοις Ὀμητικοῖς,
οἱ μικρὰς ὁμοιότητας ὁρῶσι μεγάλας δὲ
παρορῶσιν.»

*“Estes filósofos recordam os velhos intérpretes de
Homero, os quais viam as pequenas semelhanças e
não se davam conta das grandes.”*

Aristóteles, *Metafísica*, N 6, 1903 a 26-28



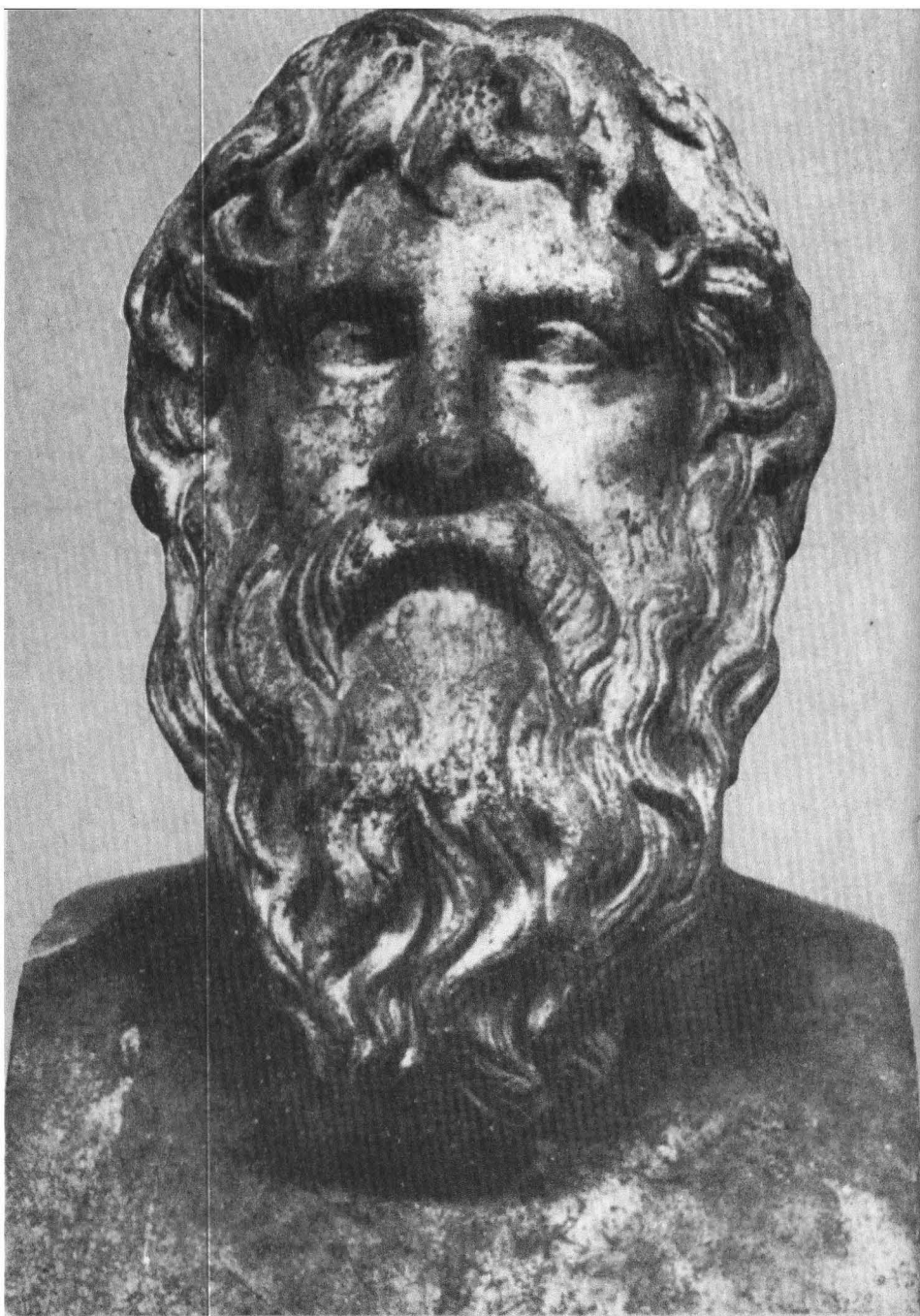
PRIMEIRA SEÇÃO

OS DESENVOLVIMENTOS DAS ESCOLAS SOCRÁTICAS MENORES E AS RAZÕES DO SEU DECLÍNIO E DESAPARECIMENTO

«Ἐρωτηθεῖς (i.e. Πλάτων) ὑπό τινος
“ποῖός τίς σοι Διογένης δοκεῖ;”
“Σωκράτης” εἶπε, “μαινόμενος”.»

*“Platão, interrogado sobre o que pensava de
Diógenes, respondeu: ‘é um Sócrates enlouquecido’.”*

Diógenes Laércio, VI, 54
Eliano, *Var. hist.*, XIV, 33



Na p. 20 apresentamos uma estátua muito conhecida, conservada em Roma, na Vila Albani, que representa Diógenes, o Cínico. Aqui reproduzimos o rosto de um filósofo cínico anônimo, que alguns conjecturam ser Crátes, conservado no Museu Arqueológico de Nápoles.

I. DIÓGENES, “O CÃO”, E OS DESENVOLVIMENTOS DO CINISMO

1. Diógenes e a radicalização do cinismo

O fundador do cinismo foi Antístenes, como vimos no primeiro volume¹; todavia, coube a Diógenes de Sinope² a ventura de se tornar o representante mais típico e o símbolo desse movimento espiritual.

1. Cf. vol. I, pp. 333-343. Recordamos que a edição de referência dos testemunhos e fragmentos de Diógenes e dos cínicos antigos é a de G. Giannantoni, *Antisthenis, Diogenis, Cratetis et Cynicorum veterum reliquiae*, contida em: *Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983-1985, vol. II, v A — v N.

2. Diógenes nasceu em Sinope. O pai, Icésio, foi banqueiro e, segundo algumas fontes, responsabilizado por falsificação de moeda corrente, tendo sido expulso e exilado com a família (cf. Diógenes Laércio, VI, 20 = Giannantoni, v B, 2). Segundo outras fontes, foi o próprio Diógenes quem fundiu moeda falsa (e ele mesmo o teria admitido) e, como consequência, foi condenado ao exílio ou, antes mesmo de ser condenado, fugiu (*ibidem*). Viveu por muito tempo em Atenas, mas também em Corinto, onde morreu. A cronologia de Diógenes é bastante controvertida. As datas mais seguras continuam sendo as indicadas por Diógenes Laércio, o qual informa que o nosso filósofo “era velho na CXIII Olimpíada [ou seja, em 328-325 a.C.]” (VI, 79 = Giannantoni, v B, 92), que morreu “com cerca de noventa anos” (VI, 76 = Giannantoni, v B, 90), e que morreu em Corinto, no mesmo dia em que Alexandre morreu em Babilônia [= 323 a.C.], (VI, 79 = Giannantoni, v B, 92). Segundo alguns estudiosos modernos, a notícia de que Diógenes teria sido vendido como escravo (cf. Diógenes Laércio, VI, 29ss. = Giannantoni, v B, 70) é uma invenção do cínico Menipo (cf. *infra* nota 75). As fontes antigas dizem claramente que Diógenes foi discípulo de Antístenes (cf. Giannantoni, v B, 17-24). Diógenes Laércio narra inclusive como se teria dado o encontro entre os dois filósofos: “Chegando a Atenas encontrou-se com Antístenes. Dado que este, não querendo receber a ninguém como aluno, despediu-o, ele, perseverando assiduamente, conseguiu convencê-lo. E certa vez em que Antístenes ergueu o bastão contra ele, Diógenes ofereceu-lhe a cabeça, dizendo: ‘Podes bater, pois não encontrarás madeira tão dura que possa fazer-me desistir de conseguir que me digas algo, como me parece que deves’. A partir daí tornou-se seu ouvinte e, como exilado, dedicou-se a um moderado teor de vida” (VI, 21 = Giannantoni, v B, 19). [Alguns afirmam que foi Diógenes o verdadeiro fundador do cinismo; mas essa tese não se sustenta, como já demonstramos no vol. I (pp. 341 ss.): Antístenes é fundador do cinismo teórico e Diógenes do cinismo prático, mas o núcleo essencial do pensamento de Diógenes já está em Antístenes]. A Diógenes são atribuídos numerosos escritos, dos quais nenhum chegou até nós (cf. Giannantoni, v B, 117ss.).

De fato, Diógenes não só levou as instâncias suscitadas por Antístenes às extremas conseqüências, mas soube transformá-las em substância de vida com rigor e coerência tão radicais, que por séculos inteiros foram consideradas verdadeiramente extraordinárias. Diógenes infringiu a imagem clássica do homem grego, e a nova, por ele proposta, foi logo considerada um paradigma. Com efeito, a era helenística (e em parte a própria era imperial) reconheceu nela a expressão das suas próprias exigências de fundo ou, pelo menos, de uma parte essencial delas. A célebre frase “procuro o homem”³, que, como nos foi transmitido, Diógenes pronunciava caminhando com uma lanterna acesa em pleno dia, com evidente e provocadora ironia, queria significar exatamente isso: procuro o homem que viva segundo a sua mais autêntica essência, procuro o homem que, além de toda exterioridade, de todas as convenções ou de todas as regras impostas pela sociedade, e além do capricho do destino e da fortuna, reencontre a sua natureza genuína, viva em conformidade com ela e assim seja feliz, como diz o seguinte testemunho:

[Diógenes, o cínico] andava gritando repetidamente que os deuses concederam aos homens fáceis meios de vida, mas que, entretanto, os esconderam da vista humana [...]⁴.

A missão que Diógenes se propôs foi, justamente, trazer à vista aqueles fáceis meios de vida, e demonstrar que o homem tem sempre à sua disposição o que é necessário para ser feliz, *desde que saiba dar-se conta das efetivas exigências da sua natureza*.

Para Sócrates (como vimos amplamente no volume I), a natureza do homem era a sua “alma”, entendida como inteligência e consciência⁵; em Antístenes essa perspectiva, embora claramente reafirmada, já vacila⁶; em Diógenes, as instâncias naturalistas (e poderemos dizer também materialistas) ganham impulso decisivo. Na verdade, sente-se ainda o eco da doutrina socrática da alma: ele situa na “harmonia da alma” o objetivo da vida moral, e na “saúde da al-

3. Cf. Diógenes Laércio, VI, 41 (= Giannantoni, v B, 117s.).

4. Diógenes Laércio, VI, 44 (= Giannantoni, v B, 322).

5. Cf. vol. I, pp. 257ss.

6. Cf. vol. I, pp. 335ss.

ma”⁷ o objetivo do próprio “exercício físico”, ao qual nos referiremos⁸. Entretanto, ele esvazia de conteúdo tais afirmações na medida em que, por um lado, tira toda consistência daquilo que para Sócrates era o único alimento da alma, ou seja, *a ciência e a cultura*, e, por outro lado, na medida em que as necessidades elementares do *ser animal* acabam, aos seus olhos, transformando-se nos fundamentos dos quais extrai as regras do viver.

Com relação ao primeiro ponto, deve-se notar o seguinte. As matemáticas, a física, a astronomia e a música são, para ele, “inúteis e desnecessárias”⁹. São absurdas para ele também as construções metafísicas: as Idéias platônicas inexistem porque não são atestadas pelos sentidos e pela experiência¹⁰. Mas também a dialética socrática, com todos os seus complexos procedimentos irônicos e maiêuticos, e com todas as suas implicações, é abandonada: *o modo concreto de viver* (o empenho existencial, poderemos dizer com linguagem moderna) é anteposto a qualquer doutrina e a todo procedimento racional. Certos comportamentos e certas ações paradoxais como, por exemplo, o já recordado fato de andar de dia com a lanterna acesa, ou o de entrar num teatro quando os outros saíam¹¹, são usados como arma maiêutica, de preferência ao paradoxo intelectual e à arma conceitual. O cinismo, com Diógenes e depois dele, torna-se a mais “anticultural” das filosofias que a Grécia e o Ocidente conheceram.

Com relação ao segundo ponto acima mencionado, ou seja, o fato de o aspecto animalesco do homem sobrepor-se ao espiritual como regra de vida, é muito indicativo um testemunho tirado de Teofrasto, profundo conhecedor do pensamento de Diógenes:

Conta Teofrasto, no seu *Megárico*, que certa vez [Diógenes] viu um rato correr ao léu, sem meta (não buscava um lugar para dormir nem tinha

7. Diógenes Laércio, VI, 27, 58, 65, 70 (= Giannantoni, v B, 374, 397, 319, 291).

8. Cf. o § 3.

9. Diógenes Laércio, VI, 73 (= Giannantoni, v B, 370).

10. “Discorrendo Platão sobre as Idéias, e usando ‘mesidade’ e ‘copidade’ em vez de ‘mesa’ e ‘copo’, Diógenes disse: ‘Quanto a mim, Platão, vejo a mesa e o copo; mas as Idéias de mesa e de copo, não as vejo’. E Platão: ‘É certo. Tens olhos para ver o copo e a mesa: não tens a mente para ver as Idéias de mesa e de copo’” (Diógenes Laércio, VI, 53 = Giannantoni, v B, 62).

11. Cf. Diógenes Laércio, VI, 64 (= Giannantoni, v B, 267).

medo das trevas nem desejava nada do que se considera [comumente] desejável) e assim descobriu o remédio para as suas dificuldades¹².

Portanto, é um animal que indica ao cínico o modo de viver: um viver sem metas (sem as metas que a sociedade propõe como necessárias), sem necessidade de casa e de morada fixa, e sem o conforto das comodidades oferecidas pelo progresso.

E eis como Diógenes o põe em prática:

Segundo alguns, [Diógenes] foi o primeiro a forrar o manto pela necessidade de inclusive dormir com ele, e levava um boral no qual carregava os alimentos; servia-se indiferentemente de qualquer lugar para qualquer uso, para comer, para dormir ou para conversar. Costumava dizer que os atenienses tinham-lhe fornecido um lugar onde pudesse morar: e indicava o pórtico de Zeus e a sala das procissões [...] Uma vez ordenou a alguém que lhe providenciasse uma pequena casa; e como aquele demorasse, escolheu por habitação um barril que havia no Metroo, como ele mesmo atesta nas *Epístolas*¹³.

O parâmetro de vida do cínico é o comportamento do animal interpretado pela razão humana: e o comportamento do animal, se bem entendido pela razão, diz exatamente que quase todas as coisas que o homem busca e faz são determinadas pelas convenções sociais e, portanto, não naturais, supérfluas¹⁴.

É desnecessário destacar o fato de que essa posição é fortemente aporética ou, no mínimo, ambígua: com efeito, o verdadeiro parâmetro não é a vida do animal enquanto tal, mas *a razão que a interpreta*. Ademais, entre o comportamento do animal e o do homem há um verdadeiro abismo: há o abismo da liberdade e da escolha, que torna o primeiro incomensurável ao segundo.

Mas Diógenes, em certa medida, tinha consciência disso, tanto é que põe exatamente na liberdade o princípio e o fim do seu sistema de vida. De fato, é-nos referido:

12. Diógenes Laércio, VI, 22 (= Giannantoni, v B, 172).

13. Diógenes Laércio, VI, 22s. (= Giannantoni, v B, 174).

14. Dizia que todas as maldições trágicas tinham-se abatido sobre ele porquanto era alguém "sem cidade, sem teto, banido da pátria, mendigo, errante, cotidianamente em busca de um pedaço de pão" (Diógenes Laércio, VI, 38 = Giannantoni, v B, 263): mas dizia isso com evidente ironia pois, para ele, essas desgraças não constituíam privações não naturais, mas condições naturais do homem, desprovido do supérfluo.

Modelo da sua vida, ele [Diógenes] dizia, foi Héracles, *que nada antepôs à liberdade* (ἐλευθερία)¹⁵.

Natureza e liberdade, para ele, longe de estarem em antítese, paradoxalmente pareciam coincidir. De resto, os conceitos cardeais do seu pensamento não exprimem senão os modos nos quais essa liberdade toma corpo ou os meios para alcançá-la ou fortalecê-la¹⁶. Examinemos analiticamente esses conceitos.

2. A “parresía” e a “anaídeia”

Em primeiro lugar, Diógenes proclamou a *liberdade de palavra* (παρρησία):

Interrogado sobre qual seria a coisa mais bela entre os homens disse: ‘A liberdade de palavra’¹⁷.

O cínico diz o que pensa a todos, e até mesmo do modo mais cáustico, sem nenhuma discriminação, quer se trate de um simples homem comum, de um famoso filósofo, de um rei poderoso: conhecidíssimas na antigüidade foram as suas mordazes respostas a Platão, a Filipe e ao grande Alexandre.

Eis um dos exemplos mais eloqüentes, referido por Diógenes Laércio:

O estóico Dionísio conta que, depois de Queronéia, foi capturado e conduzido a Filipe. A Filipe, que lhe perguntou quem era, replicou: ‘Observador da tua insaciável avidez’. Por este dito conquistou a sua admiração e foi posto em liberdade¹⁸.

Junto com a *liberdade de palavra*, Diógenes proclamou a *liberdade de ações*, uma liberdade às vezes levada ao limite da imprudência e, até mesmo, do abuso (ἀναιδεία). Com essa liberdade de ação, ele pretendeu demonstrar a mera convencionalidade e, portanto, não-

15. Diógenes Laércio, VI, 71 (= Giannantoni, v B, 291).

16. As suas atitudes de contestação e o seu comportamento fora da lei são amiúde ditados por um exasperado desejo de ilimitada liberdade.

17. Diógenes Laércio, VI, 69 (= Giannantoni, v B, 473).

18. Diógenes Laércio, VI, 43 (= Giannantoni, v B, 27).

-naturalidade de certos usos e costumes gregos; porém, mais de uma vez, junto com ela, efetivamente arrasou até as mais elementares normas de decência (a identificação aporética da natureza animal do homem com a liberdade da qual falamos acima está, indubitavelmente, na base da indiscriminada *anaídeia* diogeniana).

Sobre isso, conta-se o seguinte:

Costumava fazer *qualquer coisa* à luz do sol, mesmo o que diz respeito a Demetra e Afrodite¹⁹.

Reprovado uma vez porque comia na praça do mercado, replicou: “Também na praça do mercado tive fome”²⁰.

Gostava de discutir e concluir do seguinte modo: “Se comer não é estranho, nem mesmo na praça do mercado é estranho. Não é estranho comer; portanto, também não é estranho comer na praça do mercado”²¹.

Mas a *anaídeia* de Diógenes foi muito além da contestação das regras de convivência impostas pela sociedade grega, como o demonstram esses testemunhos:

Durante uma refeição, alguns jogavam-lhe os ossos como a um cão. Diógenes, retirando-se, urinou sobre eles, como um cão²².

Certa vez alguém o introduziu numa casa suntuosa e o proibiu de cuspir. Diógenes então pigarreou profundamente e cuspiu-lhe no rosto, dizendo não ter encontrado um lugar pior²³.

Costumava masturbar-se em público e dizia: “Quem me dera pudesse aplacar a fome, esfregando-me o ventre”²⁴.

Este último testemunho, na verdade, não tem aquele significado perverso que, à primeira vista, se lhe poderia atribuir. Ele enquadrar-se na polêmica, já iniciada por Antístenes, contra Eros e Afrodite:

19. Diógenes Laércio, VI, 69 (= Giannantoni, v B, 147).

20. Diógenes Laércio, VI, 58 (= Giannantoni, v B, 186).

21. Diógenes Laércio, VI, 69 (= Giannantoni, v B, 147).

22. Diógenes Laércio, VI, 46 (= Giannantoni, v B, 146).

23. Diógenes Laércio, VI, 32 (= Giannantoni, v B, 236).

24. Diógenes Laércio, VI, 69; cf. VI, 46 (= Giannantoni, v B, 147).

Antístenes queria “flechar Afrodite”, ou seja, destruir as ilusões com as quais os homens cobrem os prazeres do amor, para demonstrar a sua vaidade²⁵; Diógenes, com gesto voluntariamente levado ao extremo da impudência, queria alcançar o mesmo objetivo, e as palavras com as quais acompanhava o gesto são a mais eloquente confirmação disso.

E eis alguns juízos de Diógenes, que não só revelam os fundamentos teóricos da *anaídeia*, mas definem de maneira eloquente o ânimo substancialmente anárquico do cinismo, o qual parte de uma correta e motivada contestação do que tem valor apenas por convenção, mas em seguida, no seu procedimento impetuoso, perde rapidamente o sentido do limite e acaba por pisotear e arrasar, além das convenções, a própria “natureza”:

Expunha ao ridículo a nobreza de berço, a reputação e coisas semelhantes, julgando-as ornamentos exteriores do vício [...] ²⁶.

Não achava de modo algum estranho roubar alguma coisa de um templo ou tocar a carne de qualquer animal; nem considerava uma impiedade *comer carne humana*, como era claro que faziam alguns povos estrangeiros²⁷.

Como motivação desta última afirmação, ele aduzia a conhecida doutrina de Anaxágoras de que *tudo está em tudo*, no sentido de que os elementos de todas as coisas estão contidos em qualquer coisa, de modo que a carne de um animal não pode *naturalmente* distinguir-se da carne humana²⁸. E isso demonstra *ad abundantiam* o alcance das consequências decorrentes da perda do verdadeiro significado do conceito socrático da *psyché*, freqüentemente invocado por Diógenes²⁹.

3. A prática do exercício (*áskesis*) e da fadiga (*pónos*)

O método que pode conduzir à liberdade e à virtude e, portanto, à felicidade, resumia-se, para Diógenes, nos dois conceitos essenciais

25. Cf. vol. I, pp. 339ss.

26. Diógenes Laércio, VI, 72 (= Giannantoni, v B, 353).

27. Diógenes Laércio, VI, 73 (= Giannantoni, v B, 132).

28. *Ibidem*.

29. Cf. *supra*, nota 7.

de “exercício” (ασκησις) e “fadiga” (πονος), que consistiam numa prática de vida própria para temperar o físico e o espírito ante as fadigas impostas pela natureza, e, ao mesmo tempo, apta para habituar o homem ao domínio dos prazeres e, mais ainda, ao “desprezo” deles:

Dizia [Diógenes] que o exercício é duplo, espiritual e físico. Na prática constante do exercício físico, formam-se pensamentos que tornam mais ágil a atuação da virtude. O exercício físico integra-se e completa-se com o exercício espiritual. A boa condição física e a força são os elementos fundamentais para a saúde da alma e do corpo. Apresentava provas para demonstrar que o exercício físico contribui para a conquista da virtude. Ele observava que tanto os humildes artesãos como os grandes artistas tinham adquirido notável habilidade pelo constante exercício da sua arte, e que os flautistas e os atletas deviam a sua superioridade ao assíduo e trabalhoso empenho. E se estes tivessem transferido o seu empenho também à alma, teriam conseguido resultados úteis e concretos. Sustentava por isso que nada se pode obter na vida sem exercício, antes, que o exercício é o artífice de qualquer sucesso. Eliminados, portanto, os esforços inúteis, o homem que escolhe as fadigas exigidas pela natureza vive de maneira feliz; a não-compreensão dos esforços necessários é a causa da infelicidade humana. Até mesmo o desprezo dos prazeres é dulcíssimo para quem esteja habituado a ele. E como os que são habituados a viver nos prazeres a contragosto passam a outro teor de vida, assim os que estão exercitados no modo contrário com maior desenvoltura desprezam esses mesmos prazeres³⁰.

O *desprezo do prazer*, que já era pregado por Antístenes, é fundamental na vida do cínico, pois o prazer não só amolenta o físico e o espírito, mas põe em perigo e destrói a liberdade, tornando o homem de várias maneiras escravo das coisas e dos outros homens, impossibilitando assim a realização da *autarquia* e da *apatia*, que constituem a suprema aspiração do sábio. Não menos que o distanciamento dos prazeres, para Diógenes, é fundamental a libertação das paixões. A esse respeito ele dizia:

Os néscios são escravos das paixões, como os servos dos senhores³¹.

30. Diógenes Laércio, VI, 70s.; cf. VI, 23 e 34 (= Giannantoni, v B, 291, 174, 176).

31. Diógenes Laércio, VI, 66 (= Giannantoni, v B, 318).

4. A autarquia e a apatia

Do que dissemos até aqui fica claro que, para Diógenes, o ideal supremo era o *bastar-se-a-si-mesmo*, o *não-ter-necessidade-de-nada*, a “autarquia” já pregada pelo mestre, assim como a “apatia” e a “indiferença” diante de todas as coisas.

Relata Diógenes Laércio:

Freqüentemente [os cínicos] alimentam-se apenas de ervas e, em todo caso, bebem somente água fresca; qualquer alojamento é bom, mesmo um barril, como aquele onde vivia Diógenes, o qual costumava dizer *que é próprio dos deuses não ter necessidade de nada, de quem é semelhante aos deuses, ter necessidade de pouco*³².

E ainda:

Louvava os que chegavam a ponto de se casar e não se casavam, os que se preparavam para empreender uma viagem marítima e a ela renunciavam, os que estavam para se dedicar à vida política e não se dedicavam, os que queriam constituir uma família e não o faziam, os que se dispunham a viver com os poderosos e em seguida abstinham-se disso³³.

E, enfim:

Certa vez viu uma criança que bebia no côncavo das mãos e jogou fora do bernal a caneca dizendo: “Uma criança deu-me lição de simplicidade”. Abandonou também a bacia, ao ver um menino que, tendo-se rompido o prato, pôs as lentilhas na cavidade de um pedaço de pão³⁴.

Porém, melhor que qualquer outro, exprime o significado da *autarquia* diogeniana o seguinte episódio, verdadeiramente espetacular e emblemático:

Enquanto certa vez [Diógenes] tomava sol no Crâneo, aproximando-se, Alexandre disse: “Pede-me o que quiseres”. E Diógenes respondeu prontamente: “Deixa-me o meu sol”³⁵.

Diógenes não saberia o que fazer com o extraordinário poder de Alexandre: bastava-lhe, para ser feliz, o sol, que é a coisa mais natu-

32. Diógenes Laércio, VI, 104 (= Giannantoni, v B 135).

33. Diógenes Laércio, VI, 29 (= Giannantoni, v B, 297).

34. Diógenes Laércio, VI, 37 (= Giannantoni, v B, 158).

35. Diógenes Laércio, VI, 38 (= Giannantoni, v B, 33).

ral, à disposição de todos; ou melhor, bastava-lhe a profunda convicção da inutilidade daquele poder, pois a felicidade vem de dentro e não de fora do homem.

Não há dúvida de que ao exasperado desejo de independência autárquica liga-se também a contestação da instituição do matrimônio e a sua substituição pela convivência livre entre homem e mulher:

Perguntaram a Diógenes em que idade alguém deveria casar-se. A sua resposta foi esta: “Quando se é jovem, ainda não, quando se é velho, não mais”³⁶.

Admitia a comunhão das mulheres, não reconhecia o matrimônio, mas a convivência pactuada entre homem e mulher. Em consequência, também os filhos deviam ser comuns³⁷.

Naturalmente o sábio cínico não tem necessidade nem de uma Cidade nem de um Estado. Com efeito, Diógenes, mesmo reconhecendo utilidade à comunidade ordenada que é a Cidade³⁸, afirmava que a única constituição reta é a que rege o universo e, portanto, proclamava-se “cidadão do mundo”³⁹.

Enfim, Diógenes sustentava que o sábio não tem necessidade nem dos auxílios divinos, nem dos prêmios ultraterrenos, mesmo acreditando que a Divindade existe e que

tudo está pleno da sua presença⁴⁰.

Com base nessas convicções, é claro que, para viver, Diógenes devia pedir aos outros o que precisava e, até mesmo, mendigar: contudo ele pedia não com a humildade de quem tem necessidade, mas com o orgulho e a altivez de quem considera devido o que pede:

Quando precisava de dinheiro, recorria aos amigos dizendo que não o pedia como dom, *mas como restituição*⁴¹.

Ademais, justificava sua atitude com esse raciocínio:

36. Diógenes Laércio, VI, 54 (= Giannantoni, v B, 200).

37. Diógenes Laércio, VI, 72 (= Giannantoni, v B, 353).

38. *Ibidem*.

39. Diógenes Laércio, VI, 63 (= Giannantoni, v B, 355).

40. Diógenes Laércio, VI, 37 (= Giannantoni, v B, 344).

41. Diógenes Laércio, VI, 46 (= Giannantoni, v B, 234).

Tudo pertence aos deuses; os sábios são amigos dos deuses; os bens dos amigos são comuns. Por isso os sábios possuem todas as coisas⁴².

Diógenes, talvez por primeiro, adotou o termo “cão” para se auto-definir, vangloriando-se do epíteto que os inimigos lhe dirigiam com desprezo, e explicando que se chamava cão pelos seguintes motivos:

Balanço festivamente a cauda para quem me dá alguma coisa, uivo contra quem não me dá nada, mordo os inescrupulosos⁴³.

Interrogado sobre que raça de cão era, afirmou o seguinte:

Quando tenho fome, um Maltês, quando saciado um Molosso, portanto, daquelas raças louvadas pela maioria, mas com as quais não se tem coragem de sair à caça por temor à fadiga. Assim, vós não podeis conviver comigo, porque tendes medo de sofrer⁴⁴.

5. Diógenes e a era helenística

Diógenes difundiu muitas das instâncias da era helenística, embora, como veremos, de modo unilateral. Já os seus contemporâneos compreenderam isso e lhe erigiram, como se narra, à guisa de monumento fúnebre, uma coluna de mármore de Paros encimada por um cão, com a seguinte inscrição:

Até o bronze cede ao tempo e envelhece, mas a tua glória, ó Diógenes, permanecerá intacta pela eternidade, pois só tu ensinaste aos mortais a doutrina de que *a vida basta a si mesma* e indicaste o caminho mais fácil para viver⁴⁵.

A vida basta a si mesma: eis a mensagem que os homens da era helenística aprenderam de Diógenes e, de vários modos, repensaram e aprofundaram. Mesmo na era imperial essa mensagem continuou a atrair os espíritos: homens como Díon de Prusa, Plutarco, Epicteto, o imperador Juliano, ainda mostraram por Diógenes grande interesse e consideração. A representação mais viva de Diógenes e do seu pensa-

42. Diógenes Laércio, VI, 37; cf. VI, 72 (= Giannantoni, v B, 344).

43. Diógenes Laércio, VI, 60 (= Giannantoni, v B, 143).

44. Diógenes Laércio, VI, 55 (= Giannantoni, v B, 143).

45. Diógenes Laércio, VI, 78 (= Giannantoni, v B, 108).

mento encontra-se justamente na era imperial, e é devida a Luciano de Samosata (século II d.C.), o qual, no seu famoso *Leilão dos filósofos*, embora de modo polêmico, mas com perfeita inteligência do discurso cínico e utilizando um gênero literário fixado e difundido exatamente pelos cínicos, capta e expressa o valor espiritual do nosso filósofo de modo muito eficaz. A leitura do delicioso diálogo de Luciano servirá para selar da melhor maneira tudo o que dissemos do nosso filósofo.

Mercúrio — Ó tu, que levas o bernal, e a túnica sem mangas, vem, e participa um pouco da reunião. Estou vendendo uma vida máscula, uma vida ótima e corajosa, uma vida livre: quem a compra?

Comprador — Ó vendedor, que dizes? Vendes alguém que é livre?

Mercúrio — Sim.

Comprador — E não temes que te acuse de vendê-lo como escravo, e te denuncie no Areópago?

Mercúrio — Não lhe importa absolutamente ser vendido: porque crê de qualquer modo é livre.

Comprador — Que se poderia fazer com alguém tão sujo, miserável e esfarrapado? Simplesmente fazê-lo cavar a terra ou carregar água.

Mercúrio — Poderia também trabalhar como porteiro, muito mais fielmente que os cães. É verdade: ele tem tudo do cão, inclusive o nome.

Comprador — De onde é ele? E o que ele afirma saber?

Mercúrio — Pergunta a ele, pois é melhor assim.

Comprador — Esse rosto escuro e severo faz-me temer que, se me aproximo, latirá e me morderá. Vê como levanta o bastão, encrespa as so-brancelhas, e olha arrevesado e ameaçador?

Mercúrio — Não temas: é cão doméstico.

Comprador — Diz-me, primeiro, homem tolo, de onde és?

Diógenes — De todos os países.

Comprador — Que queres dizer?

Diógenes — Que sou cidadão do mundo.

Comprador — De quem és discípulo?

Diógenes — De Hércules.

Comprador — E por que não vestes também a pele de leão? A clava tens como ele.

Diógenes — Esse manto é para mim pele de leão. Como Hércules, faço guerra aos prazeres; e não dando ordens como ele, mas, pessoalmente, assumi a tarefa de purificar a vida humana.

Comprador — Bela tarefa: mas que sabes particularmente? Que arte possuis?

Diógenes — Eu sou o libertador dos homens, o médico das suas paixões; em suma, sou o profeta da verdade e da franqueza.

Comprador — Veja só, o profeta! E se te compro, como me ensinarás?

Diógenes — Se te assumo como discípulo, despir-te-ei da moleza, encerrar-te-ei na pobreza, como nesse manto. Obrigar-te-ei à fadiga, a cansar-te, a dormir por terra, beber só água, alimentar-te de qualquer comida ao acaso. Se tiveres riqueza e quiseses escutar-me, jogá-la-ei ao mar. Não pensar em mulher, em filhos, em pátria; serão como nada para ti; e deixando a casa paterna, habitarás um sepulcro, uma torre abandonada, até um barril. Levarás o bernal cheio de tremoços e de cartapácios abarrotados de escritura; e nessa mísera condição dirás que és mais feliz do que o grande rei. Se te flagelam ou te torturam, dirás que não há dor.

Comprador — Que dizes? Os açoites não provocam dor? Eu não tenho a pele como o casco da tartaruga ou do caranguejo.

Diógenes — Seguirás a máxima de Eurípedes, com pequena modificação.

Comprador — Que máxima?

Diógenes — O coração sofre, sim; a língua diz: não. As qualidades que deves ter são essas: ser desavergonhado e arrogante, insultar a todos igualmente, sem ter respeito por reis ou particulares; e assim todos te admirarão e te considerarão corajoso. Deves ter um modo de falar bárbaro, uma voz estridente como um cão, um rosto desdenhoso, um andar estranho, tudo o que possui uma besta selvagem; nem pudor nem doçura nem moderação nem vergonha na cara. Vai aos lugares mais freqüentados, e ali permanece só, despreza a todos, foge da amizade e da hospitalidade que arruinariam o teu reino. Faz em público aquilo que os outros se envergonham de fazer em privado, as mais ridículas e torpes luxúrias. Enfim, quando te venha a vontade, morre comendo um polvo cru ou uma lula. Essa é a felicidade que te prometo.

Comprador — Vai-te daqui, são coisas sujas e bestiais.

Diógenes — Porém são fáceis, e todos podem praticá-las; não há necessidade de ensinamentos, de discursos, e de outras bobagens, mas por um atalho alcanças a glória. E se és um inepto, um engraxate, um açougueiro, um ferreiro, um servente, tornar-te-ás um homem importante se te mostrares audaz e impudente, e se souberes insultar bravamente.

Comprador — Vai-te daqui, não necessito de ti; mas talvez pensas ser um navalestro, ou quem sabe um hortelão. Se quiserem vender-te por no máximo duas moedas...

Mercúrio — Leva-o, fechemos o negócio rapidamente com prazer; este grita, insulta, faz sermões, provoca confusão com todos, e tem o diabo no corpo⁴⁶.

46. Luciano, *Vitarum auctio*, 7-11 (= Giannantoni, v B, 80).

6. Crátes e outros seguidores de Diógenes

O mais conspícuo dos discípulos de Diógenes e, ao mesmo tempo, um dos maiores expoentes do movimento cínico foi Crátes⁴⁷.

Ele reafirmou o conceito de que as riquezas e a fama (ou, se se prefere, o desejo das riquezas e da fama), longe de serem bens e valores, para o sábio são males e desvalores, e são bens e valores os seus contrários, isto é, a *pobreza* e o *escondimento*, porque só quem vive pobre e escondido pode realizar a autarquia, o não-ter-necessidade-de-nada. Eis alguns significativos testemunhos:

[Crátes] vendeu seu patrimônio, pertencente a distinta família, conseguiu assim cerca de duzentos talentos, os quais distribuiu aos seus concidadãos [...]. Diócles afirma que Diógenes o persuadiu a abandonar os seus campos à pastagem das ovelhas e a jogar no mar o dinheiro que tinha [...]. Foi perseverante no seu propósito e não se deixou desviar pelos seus parentes que vinham visitá-lo, tendo muitas vezes de persegui-los com o bastão. Demétrio de Magnésia narra que entregou seu dinheiro a um banqueiro, sob a condição de que se os seus filhos ficassem órfãos e sem cultura, desse-lhes o dinheiro, mas se se tornassem filósofos, distribuisse-o ao povo; porque seus filhos, caso se dedicassem à filosofia, não deveriam ter necessidade de nada⁴⁸.

Também é-nos referido:

Tinha por pátria a *obscuridade* e a *pobreza*, inexpugnáveis pela sorte, e, por concidadão, Diógenes, a quem a inveja não podia lançar insídias⁴⁹.

47. Crátes nasceu em Tebas. Segundo a cronologia referida por Diógenes Laércio (VI, 87 = Giannantoni, v H, 2), ele é contemporâneo da "CXII Olimpíada" [= 328-325 a.C.]. Dado que nossas fontes falam de relações de Crátes com Estílpon (Diógenes Laércio, II, 117s. = Giannantoni, II O, 6) e Menedemo de Erétria (Diógenes Laércio, II, 131 e II, 91 = Giannantoni, III F, 11) [cf., adiante, pp. 81ss. e 87ss.], é provável que o nosso filósofo tenha vivido até o início do século III a.C. Compôs *Diversões poéticas* (παιγνία), *Tragédias*, *Elegias* e *Epístolas*, que tiveram muita difusão. Além de testemunhos indiretos, chegaram-nos também vinte fragmentos diretos, que nos dão uma idéia bastante viva do pensamento e da arte de Crátes. (Esses fragmentos e 36 *Epístolas* a ele atribuídas estão recolhidos em Giannantoni, v H, 67-86 e 88-123).

48. Diógenes Laércio, VI, 87s. (= Giannantoni, v H, 4).

49. Diógenes Laércio, VI, 93 (= Giannantoni, v H, 31). É típica a polémica tomada de posição de Crátes contra Aristóteles, que, no *Protréptico*, dirigia-se a Temíson, rei de Chipre, dizendo que ninguém mais do que ele tinha as disposições para a filosofia, por ser rico e famoso; Crátes afirmava ser verdadeiro exatamente o contrário.

Além de pobre e escondido, o cínico, para Crátes como para Diógenes, deve ser *apátrida*: a *polis*, de fato, é apenas um bem efêmero e caduco, pois pode ser sempre expugnada e não pode oferecer ao sábio o refúgio seguro necessário para ser feliz:

A Alexandre, que lhe perguntava se queria que a sua cidade natal fosse reconstruída, respondeu: “E para quê? Talvez outro Alexandre venha a destruí-la”⁵⁰.

Eis uma passagem de uma de suas tragédias, ainda mais explícita:

A minha pátria não tem sequer uma torre nem um único teto; mas onde é possível viver bem, em qualquer ponto do universo, ali está minha cidade, ali está minha casa⁵¹.

Crátes insistiu de modo particular em denunciar a vaidade dos bens do mundo e em romper a ilusão (τύφος) que os encobre.

Afirma um dos seus fragmentos:

Os bens do mundo são possuídos pela vaidade (τύφος)⁵².

Muito mais tarde o imperador Marco Aurélio, ao demonstrar a vaidade das coisas, referia-se ainda a Crátes:

Assim como, dos pratos de carne e outros alimentos, o pensar que um é o cadáver de um peixe, outro o cadáver de uma galinha ou de um leitão; igualmente, do Falerno, que é o suco de uva e, da toga, que é o pêlo de uma ovelha tinto com o sangue de um molusco, e, ainda, da copulação, que não passa de fricção do ventre e ejeção de muco acompanhada de algum espas-

Vejam os testemunhos a respeito, porque é muito indicativo: “Zenão conta que Crátes, sentado na oficina de um sapateiro, lia o *Protrético* que Aristóteles dirigiu a Temíson, rei de Chipre, e no qual dizia que ninguém mais do que ele tinha maior número de boas qualidades para filosofar: possuía, com efeito, grandes riquezas para poder gastá-las nessas coisas e, ademais, gozava de ótima reputação. E conta ainda que, enquanto Crátes lia, o sapateiro estava totalmente atento e, ao mesmo tempo, cosia, e que Crátes lhe disse: ‘Penso, ó Filisco, que escreverei um *protrético* dedicado a ti, pois de fato me dou conta de que tu tens uma disposição maior para a filosofia do que a que tinha aquele para quem Aristóteles escreveu’” (= Giannantoni, v H, 42 = Aristóteles, *Protrético*, fr. 1 Ross).

50. Diógenes Lécio, VII, 93 (= Giannantoni, v H, 31).

51. Diógenes Laércio, VI, 98 (= Giannantoni, v H, 80).

52. Diógenes Laércio, VI, 86 (= Giannantoni, v H, 74).

mo; assim como essas idéias atingem as coisas em si e as penetram até ver o que elas são afinal, assim devemos agir durante toda a vida; quando mais fidedignas se afiguram as coisas, despi-las, contemplar a sua vulgaridade e suprimir os comentários que a estas conferem imponência. Porque a presunção é uma embusteira formidável e quando mais te imaginas entregue a tarefas sérias, aí é que estás sendo mais ludibriado. Vê o que diz Crátes do próprio Xenócrates⁵³.

Não conhecemos as precisas palavras de Crátes a Xenócrates, mas a partir do teor da passagem citada, embora ampliado pelo neo-estoicismo de Marco Aurélio, capta-se o sentido da denúncia que Crátes fazia da “ vaidade das coisas”. Por isso torna-se também claríssima a resposta de Crátes à pergunta sobre a vantagem que tinha tirado da filosofia:

Um quarto de tremoços e o não se preocupar com nada⁵⁴.

“Um quarto de tremoços” significa o estritamente indispensável para viver, e “o não preocupar-se com nada” (τὸ μηδενὸς μέλειν) significa preocupar-se e satisfazer-se com o estritamente necessário, considerando vão e inútil todo o resto.

Parece, ademais, que Crátes polemizou expressamente com o hedonismo, sustentando que nenhuma vida seria feliz se a felicidade devesse coincidir com o prazer. De fato, argumentava ele, em nenhuma fase da vida do homem o prazer supera a dor e o balanço total de qualquer vida humana registra sempre mais dores que prazeres⁵⁵.

Em particular, proclamou, em concordância com seus predecesores, a necessidade de permanecer longe dos prazeres de Eros, os quais, mais do que os outros, perturbam a impassibilidade do sábio e, com inaudito sarcasmo, escreveu num dístico:

A fome acalma o amor [eros], se não, o tempo; se nada podes obter destes dois remédios, um laço⁵⁶.

53. Marco Aurélio, *Meditações*, VI, 13.

54. Diógenes Laércio, VI, 86 (= Giannantoni, v H, 83).

55. A argumentação foi transmitida pelo cínico Teles (do qual falaremos adiante), que a refere expressamente a Crátes (cf. O. Hense, *Teletis reliquiae*, Hildesheim 1969², V, p. 49, 4s = Giannantoni, v H, 45).

56. Diógenes Laércio, VI, 86 (= Giannantoni, v H, 79 [=fr. 13]).

Os cínicos, como já dissemos, contestaram a instituição do matrimônio, ou melhor, o matrimônio tradicionalmente concebido. Crátes, ao contrário, casou-se, mas com uma mulher, de nome Hipárquia, que abraçara as idéias e a vida dos cínicos, e conseguiu, como conseqüência, viver um autêntico “matrimônio cínico”, revolucionário de todos os valores que a sociedade atribuía ao matrimônio. Escreve Diógenes Laércio:

Foi atraída pela doutrina dessa escola também Hipárquia, irmã de Metrócles. Ambos nasceram em Maronea. Enamorou-se das teorias e da vida de Crátes, desprezando todos os pretendentes e permanecendo indiferente às suas riquezas, nobreza ou beleza; para ela, Crátes era tudo. Ameaçava os pais dizendo que se mataria se não fosse dada em matrimônio a ele. Crátes então foi solicitado pelos pais da moça para desviá-la daquele propósito, e fez de tudo para isso. Ao final, dado que não conseguia, levantou-se e depôs diante dela toda a sua roupa, dizendo “Eis o esposo, eis os seus pertences: toma, pois, a tua decisão. Sabe que não poderás ser minha consorte se não te adequares ao meu modo de vida”. A moça escolheu rapidamente, vestiu o seu manto, andava com ele por toda parte, unia-se a ele em público e com ele participava dos banquetes⁵⁷.

Mas esse “matrimônio cínico” é apenas uma confirmação da doutrina da escola, e a total desvalorização da instituição do matrimônio por parte de Crátes é confirmada por dois episódios nos quais a *anaídeia* cínica toca os limites extremos: levou seu filho, tão logo tornou-se maior, a um prostíbulo e lhe disse que assim “o seu pai tinha celebrado as suas núpcias”⁵⁸; e deu sua filha “em matrimônio em prazo experimental de trinta dias”⁵⁹.

Com Crátes o cinismo assumiu um tom de calorosa humanidade e de filantropia, totalmente ausente em Antístenes e em Diógenes. Ele estava sempre pronto a dar bons conselhos aos que necessitavam; antes, amiúde não esperava que os outros lho pedissem, mas por sua própria iniciativa dirigia-se aos que dele precisavam. A sabedoria dos seus conselhos e o modo afável com que os dava eram tais que, para ele, nenhuma porta de qualquer casa se fechava, tanto que foi apelidado o “Abridor de portas” (θυρεπανοίκτης).

57. Diógenes Laércio, VI, 96s. (Giannantoni, v I, 1).

58. Diógenes Laércio, VI, 88 (= Giannantoni, v H, 19).

59. Diógenes Laércio, VI, 93 (= Giannantoni, v H, 26).

Eis alguns significativos testemunhos. Relata Diógenes Laércio:

Era chamado também “abridor de portas” porque entrava em qualquer casa para dar bons conselhos⁶⁰.

Escreve Apuleio:

Crátes, seguidor de Diógenes, foi venerado pelos atenienses seus contemporâneos como um deus tutelar da casa: nenhuma casa fechava-se para ele, e por mais escondido que fosse o lugar onde se encontrasse o chefe da família, Crátes ali entrava intempestivamente como árbitro e juiz de todos os litígios e contendas familiares⁶¹.

Em Plutarco lemos:

O filósofo Crátes, que entrava em qualquer casa, era acolhido com honra e benevolência e era chamado “abridor de portas”⁶².

O imperador Juliano esclarece ulteriormente:

Entrava nas casas dos amigos, sendo ou não chamado, para reconciliar entre si os familiares, quando se dava conta de que havia discórdia entre eles. Ele não repreendia asperamente, mas com delicadeza, de modo a não dar a impressão de acusar aqueles a quem repreendia, porque queria ser-lhes útil e também aos que o escutavam⁶³.

Esse sentimento de calorosa humanidade, de total disponibilização aos outros e de filantropia não deriva, porém, dos princípios do cinismo (que levam, antes, ao egoísmo e à misantropia), mas do temperamento e do caráter de Crátes, particularmente sereno por natureza. Escreve Plutarco:

Crátes, com o seu bomal e o seu manto, passou a vida rindo e brincando como se estivesse numa festa⁶⁴.

A seguinte oração (que é uma evidente paródia da oração de Sólon) exprime perfeitamente as instâncias fundamentais do nosso filósofo e o espírito que o anima:

60. Diógenes Laércio, VI, 86 (= Giannantoni, v H, 18).

61. Apuleio, *Florida*, 22 (= Giannantoni, v H, 18).

62. Plutarco, *Quaest. conv.*, II, 1,6, p. 632 e (= Giannantoni, v H, 18).

63. Juliano, *Discursos*, IX [VI], 201 b-c; cf. também o que é dito na p. 200 b (= Giannantoni, v H, 17).

64. Plutarco, *De an. tranquill.*, 4, 466 e (= Giannantoni, v H, 46).

De Mnemosine e Zeus Olimpo fulgentes filhas,
Musas Piéridas, escutai a minha oração:
dai assiduamente o alimento ao meu estômago,
dai-o sem servidão, que torna a vida mesquinha...
Tornai-me útil, não agradável aos amigos.
Não quero recolher riquezas magníficas,
buscando a felicidade do besouro, a abundância e a riqueza das formigas,
mas quero participar da justiça e possuir uma riqueza
fácil de levar, bem conseguida, preciosa para exercitar a virtude.
Caso eu obtenha essas coisas, a Hermes e às castas Musas aplacarei
não com luxuosos dispêndios, mas com as santas virtudes⁶⁵.

Entre os seguidores de Diógenes, todos muito inferiores a Crátes, devemos recordar, em primeiro lugar, Filisco, ao qual, segundo um testemunho antigo, parece que se devem atribuir as tragédias que estavam sob o nome de Diógenes, nas quais, parodiando os clássicos temas da tragédia grega, apresentava as doutrinas cínicas⁶⁶.

Célebre foi também Onesícrito, que admirou a doutrina, mas não praticou a vida cínica. Participou na expedição de Alexandre ao Oriente e afirmou ter encontrado certos traços dos cínicos nos ginosofistas orientais⁶⁷. Dele se nos diz:

A sua atividade tem no conjunto algo semelhante à de Xenofonte. Como Xenofonte participou na campanha de Ciro, assim Onesícrito na de Alexandre; um escreveu *A educação de Ciro*, o outro *A educação de Alexandre*; um escreveu os louvores de Ciro, o outro de Alexandre. Também a maneira e o estilo assemelham-se, mas obviamente o imitador é inferior ao modelo⁶⁸.

Discípulo de Diógenes e de Crátes foi Mônimo⁶⁹, que conquistou certa popularidade, tanto que o cômico Menandro menciona-o, atribuindo-lhe a máxima:

65. Ap. Juliano, *Discursos*, VII, 213 b-d; X [VI], 199 d-200 b (= Giannantoni, v H, 84).

66. Cf. Diógenes Laércio, VI, 73, 80 (= Giannantoni, v B, 128).

67. Cf. Estrabão, XV, 715 ss. (cf. Giannantoni v C, 1-4).

68. Diógenes Laércio, VI, 84 (= Giannantoni v C, 1).

69. Mônimo nasceu em Siracusa. Quando a serviço de um banqueiro de Corinto, entusiasmou-se pelas idéias de Diógenes, a ponto de fingir-se louco para fazer-se dispensar pelo banqueiro. Seguiu de perto também a Crátes (cf. Diógenes Laércio, VI, 82 = Giannantoni v G, 1).

É vão todo pensamento humano⁷⁰.

Compôs *Diversões poéticas* (παίγνια), como Crátes, nas quais misturava o sério e o lépido (característica que figurará como típica da literatura cínica).

Enfim, recordemos Metrócles, irmão de Hipárquia (e, portanto, cunhado de Crátes)⁷¹, com o qual o cinismo assume um tom decididamente pessimista, em nítido contraste com o sereno otimismo de Crátes. Conta-se, entre outras coisas, que Metrócles queimou os seus escritos exclamando:

Estes são fantasmas de sonhos do além⁷².

Conta-se também que se suicidou, tendo-se enforcado⁷³.

7. O cinismo até o final da era pagã

A força e a capacidade de difusão do cinismo fundavam-se, em grande parte, sobre os dons de temperamento e de caráter dos homens que o professavam e, particularmente, sobre o excepcional vigor com que sabiam transformar o seu pensamento em substância de vida, e o seu modo de viver em paradigma, em ponto de referência ao mesmo tempo real e ideal. É evidente, portanto, que apenas homens de personalidade extraordinária como Antístenes, Diógenes e Crátes poderiam garantir o sucesso; mas é também evidente que homens de tal têmpera e inteligência eram raros, e na ausência deles o cinismo devia progressivamente enfraquecer e também, por consequência, contaminar-se.

Deve-se ainda destacar que, seja do ponto de vista da doutrina, seja do ponto de vista da prática de vida, com Diógenes e com Crátes o cinismo alcançou os limites extremos, além dos quais não havia espaço para qualquer desenvolvimento. Aos cínicos posteriores a Crátes, por consequência, não restavam outras possibi-

70. Ap. Diógenes Laércio, VI, 83 (= Giannantoni, v G 1).

71. Sobre Metrócles cf. Diógenes Laércio, VI, 94s (= Giannantoni v L, 1).

72. Ap. Diógenes Laércio, VI, 95 (= Giannantoni, v L, 1).

73. Diógenes Laércio, VI, 95 (= Giannantoni, v L, 1).

lidades senão estas: ou manter firmes as posições de Diógenes e de Crátes, ou voltar atrás. E dado que as posições de Diógenes e de Crátes eram posições-limite e, como tais, extremamente difíceis de manter, assim explica-se como a segunda alternativa tenha sido quase inevitável.

Do século III a.C. temos notícias de certo número de pensadores que professaram doutrinas cínicas: Bión de Boristene⁷⁴, Menipo de Gadara⁷⁵,

74. Diógenes Laércio elenca Bión entre os acadêmicos, dado que no início foi discípulo do acadêmico Crátes. Mas o próprio Diógenes informa que “depois [Bion] voltou-se para a doutrina cínica e carregou o manto e o bernal”, embora logo em seguida revele que “apenas com essa mudança exterior aderiu ao princípio fundamental da insensibilidade (ἀπαθεία)” (IV, 51-52 = Kindstrand, T 19). Seguiu também a Teodoro, filósofo cirenaico, do qual falaremos posteriormente (cf. pp. 52-54). Foi muito hábil em ridicularizar todas as coisas, servindo-se também de expressões vulgares. Filho de um escravo e de uma meretriz, não hesitou em fazer conhecer a todos esta circunstância, mostrando considerá-la, segundo o espírito da cínica *anaídeia*, totalmente indiferente, senão até mesmo positiva. Diógenes Laércio (IV, 46s. = Kindstrand, F 1 A) relata: “Bión era boristenita de nascimento; sobre os seus genitores e sobre as circunstâncias a partir das quais chegou à filosofia, revela ele mesmo a Antígono. Perguntando-lhe, com efeito, o rei: *Quem és, dentre os homens, e de onde? Qual a tua cidade? Quem são os teus genitores?* e sabendo Bión que já tinha sido caluniado diante dele, respondeu da seguinte maneira: ‘Meu pai era um escravo liberto, que limpava o nariz com o braço — queria dizer que era um salsicheiro —. Boristenita de estirpe, não tinha um rosto para exibir, mas uma marca sobre o rosto, sinal da severidade do seu senhor. Minha mãe foi tal, como tal homem poderia desposar: vinha de um bordel. Depois meu pai, não sei que imposto não pagou, foi vendido com toda a família, junto conosco. Eu, jovenzinho, e não privado de beleza, fui comprado por um orador, que ao morrer deixou-me os seus bens. E eu queimei os seus livros, recolhi todas as coisas e vim para Atenas, onde me dediquei à filosofia. *Essa é a estirpe, esse é o sangue do qual me glorio pertencer.* Tal é a minha história, de modo que Perseu e Filónides podem se abster definitivamente de contá-la. Julga-me por mim mesmo”. A edição de referência de Bion foi organizada por J. F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes, A collection of Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala 1976.

75. Menipo, relata Diógenes Laércio (VI, 99), “provinha da Fenícia e era servo, como diz Acaico na *Ética*. Diócles relata que o seu senhor era do Ponto e chamava-se Baton”. Entre as suas obras, nas quais predominava o espírito derrisório e burlesco, devem ter tido particular importância uma *Nekyia* ou *Mundo subterrâneo* (na qual provavelmente, parodiando a Homero, evocava os espíritos dos adversários e burlava-se deles) e a *Venda de Diógenes*. Que Menipo, escravo de origem, tenha inventado a lenda da venda de Diógenes como escravo para demonstrar que ser escravo era coisa indiferente para o sábio, é tese sustentada por alguns estudiosos modernos, em si mesma não impossível, mas tampouco demonstrável (Sobre Menipo ver Dudley, *A History of Cynicism*, pp. 69-74).

Cércides de Megalópolis⁷⁶, Teles⁷⁷ e Menedemo⁷⁸. Em todos encontra-se claramente a tendência a abrandar tanto a doutrina como a práxis de vida, justamente nos traços mais qualificantes.

No que diz respeito à atitude diante dos bens e das riquezas, deve-se observar como já Crátes mostra-se mais moderado que Diógenes: ele, como vimos, vendeu suas posses e renunciou aos seus pertences, mas não se reduziu à condição de mendicante e admitiu a necessidade de possuir um mínimo de bens materiais⁷⁹. Bión parece ter sido decididamente incoerente com os princípios, e encobria os seus abusos com a máxima “são comuns os bens dos amigos”⁸⁰. De Menipo, se é digna de fé a notícia que nos chegou, sabemos que emprestava dinheiro ao dia, exigindo altos juros e, assim, “adquiriu uma grandíssima riqueza”, o que provocou uma conspiração que o espoliou de todos os bens (e, como consequência disso, ele ter-se-ia enforcado)⁸¹. Cércides teorizou a necessidade de ter uma soma em dinheiro suficiente para as necessidades elementares da vida⁸².

Quanto à atitude com relação aos prazeres, com Bión registra-se uma verdadeira decadência, tanto que se falou, a propósito desse autor, de cinismo hedonista: qualificação certamente excessiva, porém indicativa. O anti-hedonismo dos mestres do cinismo, como vimos, chegava à extrema condenação dos prazeres do eros, como os que em sumo grau minam a impassibilidade e a autarquia do sábio. Já Bión, na sua vida como nas afirmações doutrinárias, transgrediu amplamente esse

76. Cércides viveu na segunda metade do século III a.C. Teve papel notável como político na sua cidade natal, Megalópolis. Escreveu *Jâmbicos* e *Meliâmbicos*, dos quais chegaram-nos poucos fragmentos (sobre ele ver Dudley, *A History of Cynicism*, pp. 74-84).

77. Teles trata a temática cínica com escassíssima originalidade. Os fragmentos de Teles, conservados por Estobeu, são consistentes e úteis sobretudo para reconstruir o pensamento dos outros cínicos aos quais ele se refere expressamente (excelente é a edição moderna dos seus fragmentos, já citada, organizada por O. Hense, *Teletis reliquiae*).

78. Menedemo viveu na segunda metade do século III a.C. Sabemos pouco dele. Diógenes Laércio (VI, 102 = Giannantoni, v N, 1) relata que foi discípulo de Colote de Lâmpsaco, epicurista, com quem, em seguida, polemizou.

79. A oração que transcrevemos acima é a mais eloquente prova disso.

80. Cf. Diógenes Laércio, IV, 53 (= Kindstrand, T 3).

81. Cf. Diógenes Laércio, VI, 99s.

82. Cf. Cércides, fr. 1 Diehl.

83. Cf. Diógenes Laércio, IV, 47, 49, 53s (= Kindstrand, pp. 103s.).

dogma⁸³. Cércides distingue dois tipos de eros: o que está separado da *paixão amorosa* e o que está unido à tempestade dos sentimentos. Basta que o sábio fuja do segundo, porque é esse que compromete a impassibilidade; o primeiro, ao contrário, satisfaz-se com uma “Afrodite de praça”, com poucas moedas e “sem preocupar-se com nada”⁸⁴. A fraqueza dessa posição de Cércides é evidente: dado que é muito difícil reprimir os impulsos eróticos, ele diz, em substância, que se limite à satisfação da pura necessidade fisiológica. E isso significa, olhando bem, satisfazer ao que no homem é puramente animal e reprimir exatamente os aspectos pelos quais o homem diferencia-se do animal.

Também a atitude com relação ao Estado e aos poderosos muda notavelmente: Bión parece ter sido amigo do poderoso Antígono Gonata, e Cércides foi político militante e, pelo que parece, bastante hábil⁸⁵.

Enfim, deve-se destacar que as críticas dos primeiros cínicos à religião popular e tradicional⁸⁶, feitas com a finalidade de defender uma visão mais elevada e mais pura do divino, tenderam a degenerar, por exemplo, com Bión e com Cércides, no ateísmo ou, pelo menos, parecem ter perdido o seu significado original⁸⁷.

Nesse período adquire características definitivas a produção literária dos cínicos, cuja marca consiste na mistura de sério e lépido: a paródia é usada não para obter efeitos cômicos tomados como fins em si mesmos, mas para contestar mais eficazmente as convenções e regras da sociedade que os cínicos consideravam desprezíveis. Parece que se deve atribuir particularmente a Bión a codificação da *diatribe*, que terá imediato sucesso. A *diatribe* é um breve diálogo, de característica predominantemente popular e de conteúdo ético: trata-se, em substância, do diálogo socrático cinizado. As composições de Menipo tornar-se-ão verdadeiros modelos literários (Luciano inspirar-se-á neles; a própria sátira latina de Lucílio e de Horácio inspirar-se-á nas características fundamentais dos escritos cínicos, os quais, justamente, *ridendo castigant mores*)⁸⁸.

84. Cf. Cércides, frs. 2 e 9 Diehl.

85. Cf. Dudley, *A History of Cynicism*, pp. 69, 75s.

86. Cf. Giannantoni, v B, 332-350.

87. Cf. Cércides, fr. 4 Diehl e, para Bión, Kindstrand, T 3.

88. Sobre as características da literatura cínica cf. Dudley, *A History of Cynicism*, pp. 110-116. De opinião oposta é Kindstrand, cit., *passim*.

Nos últimos dois séculos da era pagã, o cinismo esvaziou-se. Um único nome de autor cínico é conhecido nesse período: Meleagro de Gadara (cuja atividade situa-se no início do século I a.C.), porém, de escassa importância⁸⁹.

A crise do cinismo, durante esse período, foi produzida, em primeiro lugar, pelas causas acima mencionadas, mas também foram indubitavelmente determinantes razões sociais e políticas: tanto a doutrina como a vida cínica repugnavam ao *ethos* da romanidade então dominante.

O juízo de Cícero é extremamente eloquente:

O sistema dos cínicos deve ser repudiado em bloco, pois é contrário ao pudor, sem o qual nada de reto, nada de honesto, pode existir⁹⁰.

Todavia, a história do cinismo não terminou: ele renasceu na era imperial, como veremos no quarto volume.

8. Valor e limites do cinismo

O cinismo, sobretudo na formulação que lhe foi dada por Diógenes e por Crátes, como já mostramos acima, respondeu a algumas das exigências da era helenística e, por esse motivo, teve uma vida longa, assim como as grandes filosofias nascidas nessa época atormentada.

A denúncia cínica das três grandes ilusões que futilmente agitam os homens, vale dizer, *a busca do prazer, o apego à riqueza, o desejo de poder*, e a firme convicção de que elas conduzem o homem sempre e somente à infelicidade, serão reafirmadas, seja pelo Pórtico de Zenão, seja pelo Jardim de Epicuro, seja pela dúvida de Pirro, e tornar-se-ão um “lugar-comum” repetido por séculos. A exaltação da *autarquia* e da *apatia*, entendidas como condições essenciais da sabedoria e, portanto, da felicidade, tornar-se-á até mesmo o motivo condutor do pensamento helenístico.

A menor vitalidade que o cinismo demonstrou com relação ao estoicismo, ao epicurismo e ao ceticismo é devida ao seu extremismo

89. Cf. sobre ele Dudley, *A History of Cynicism*, pp. 121ss.

90. Cícero, *De officiis*, I, 41, 148 (= Giannantoni, v B, 515).

e, portanto, ao seu desequilíbrio de fundo e à sua objetiva pobreza espiritual.

O seu extremismo consiste em que nada se salva da contestação das convenções e dos valores consagrados pela tradição, sistematicamente buscada por ele, *faltando ao cinismo valores alternativos positivos a propor*.

O desequilíbrio fundamental do cinismo deve-se a que ele reduz o homem, em última análise, à animalidade, e considera essenciais (e, portanto, devendo ser satisfeitas) quase exclusivamente as necessidades animais, ou, se se prefere, as necessidades do homem primitivo; mas, ao mesmo tempo, propõe ao sábio um modelo de vida que, para ser realizado, exige energias espirituais que vão muito além das que a pura animalidade ou o homem no seu estado primitivo podem ter: exigem a atividade superior do espírito, da socrática *psyché*, que pouco a pouco o cinismo esquece quase completamente.

Enfim, a pobreza espiritual do cinismo consiste não só no repúdio da ciência e da cultura, mas também na redução do aspecto propriamente especulativo da sua mensagem, a ponto de tornar-se incapaz de se justificar teoreticamente. A intuição emocional da validade da própria mensagem é o verdadeiro e único fundamento do cinismo.

Os antigos já tinham definido o cinismo como “a via curta para a virtude”⁹¹. Mas em filosofia, podemos dizer como Hegel, não existem vias curtas, ou atalhos. E, efetivamente, o estoicismo, que se apropriou, mais do que todas as outras filosofias helenísticas, das instâncias essenciais do cinismo, alongou consideravelmente “a via para a virtude”, mas justamente por essa “mediação”, e por querer dar conta a fundo de si mesmo e das próprias afirmações de base, conquistou os ânimos em medida bem maior que o cinismo, superando-o radicalmente.

91. Cf. Diógenes Laércio, VI, 104 (= Giannantoni, v A, 135).

II. DECLÍNIO E FIM DA ESCOLA CIRENAICA

1. As ramificações do cirenaísmo

Vimos no volume I¹ o quanto é difícil e quase impossível distinguir as doutrinas dos fundadores de escolas das acrescentadas pelos primeiros discípulos. É certo, porém, que os primeiros discípulos de Aristipo, a partir do neto que tinha o mesmo nome, não fizeram senão aprofundar e sistematizar a doutrina do fundador da escola. Eis dois textos fundamentais:

Aristipo era amigo de Sócrates e fundou a escola chamada cirenaica, da qual Epicuro tirou inspiração para a sua exposição do fim último. Aristipo, durante toda a sua existência, foi pessoa de vida lassa e amante do prazer, e nunca discutiu abertamente sobre o fim último, mas disse que o fundamento da possibilidade de ser feliz estava nos prazeres. E dado que não fazia outra coisa senão falar de prazeres, induziu os que estavam com ele à suposição de que ele ensinasse que o fim da vida consistia em viver apazivelmente².

De Aristipo foi seguidora, junto com muitos outros, também a filha Aretes, a qual, tendo dado à luz um filho, chamou-o Aristipo. Este, encaminhado pela mãe aos raciocínios filosóficos, foi chamado Metrodidata; foi ele quem definiu claramente que o fim consiste em viver apazivelmente, introduzindo o conceito de prazer em movimento. Disse, com efeito, que três são os estados da nossa constituição, um pelo qual experimentamos a dor, semelhante à tempestade no mar; outro pelo qual gozamos, semelhante a um leve ondear: o prazer de fato é muito leve, como que movido por um vento favorável; o terceiro é um estado intermediário, pelo qual nem gozamos nem sofremos, sendo semelhante à tranquilidade. Ele afirmou que só dessas afecções temos sensação³.

1. Cf. vol. I, pp. 344ss. Recordamos que a edição de referência dos testemunhos e fragmentos dos cirenaicos é a nova de G. Giannantoni (*Aristippi et Cyrenaicorum philosophorum reliquiae*), contida na já citada edição das *Socraticorum Reliquiae* (cf. vol. I, p. 344, nota 1). Na nova edição é supressa a tradução, para a qual é preciso remeter-se à primeira. Por isso manteremos também a indicação da primeira edição, seguida da segunda assinalada com o expoente 2.

2. Eusébio, *Praep. evang.*, XIV, 18, 31 (= Giannantoni, I B, 27 = IV A, 173³).

3. Eusébio, *Praep. evang.*, XIV, 18, 32 (= Giannantoni, II, 5 = IV B, 5²).

De todo modo, se foi essa ou não a evolução da escola, deve-se observar que os primeiros cirenaicos desenvolveram doutrinas homogêneas e perfeitamente coerentes com as idéias dos fundadores da escola.

Ao contrário, os segundos cirenaicos romperam a unidade da doutrina, chegando a pôr em crise, e até mesmo a negar, o próprio princípio sobre o qual se apoiava a doutrina da escola. A ambigüidade de fundo do cirenaísmo que, como vimos, substancialmente é um socratismo que destrói o verdadeiro Sócrates (uma espécie de socratismo enlouquecido, como o cinismo, embora em forma e medida diferentes), devia necessariamente levar a tais resultados. A escola cirenaica, justamente na tentativa de desemaranhar as aporias que nasciam daquela ambigüidade, dividiu-se em três correntes, encabeçadas, respectivamente, por Egésia, chamado “o persuasor de morte”, Anicérides e Teodoro, chamado “o ateu”, cujos pensamentos devemos agora examinar.

2. Egésia e seus seguidores

Egésia e os seus seguidores⁴ reafirmaram o princípio da escola de que o fim é o prazer, porém mantendo que o prazer só era atingível de modo descontínuo e, portanto, não possuído por nós; eles chegaram a sustentar, inclusive, que o prazer é algo *relativo e não objetivo*.

Parecia claro a Egésia que só o prazer era um bem e a dor um mal, e que só aquele podia dar a felicidade, *dado que para ele não existiam outros valores independentes do prazer e da utilidade*:

Gratidão, amizade e beneficência nada são, pois as escolhemos, não por elas mesmas, mas por razões de utilidade, na ausência das quais nem mesmo aquelas subsistem⁵.

4. Sobre Egésia e os seus seguidores chegaram-nos pouquíssimos testemunhos, entre os quais o mais rico é o de Diógenes Laércio (II, 93-96 = Giannantoni, VI, 1 = IV F, 1²). Egésia foi contemporâneo do rei Ptolomeu I, como se deduz do fato de que este o tenha proibido de ensinar, porque incitava os alunos ao suicídio (cf. Cícero, *Tusc. disput.*, I, 34, 83 = Giannantoni, VI, 3 = IV F, 3²).

5. Diógenes Laércio, II, 93 (= Giannantoni, VI, 1 = IV F, 1²).

Mas, se é verdade que o prazer parece ser o único bem, é igualmente verdade que ele foge das mãos e que o seu contrário sempre leva vantagem em nós:

O corpo, de fato, é cheio de mil sofrimentos, a alma sofre com o corpo e é perturbada, e a sorte torna vãs muitas das coisas que esperamos [...]»⁶.

Não se pode dizer nem mesmo que a riqueza determine o prazer, dado que tanto os ricos como os pobres dele gozam, quando gozam. E tampouco, segundo Egésia, para determinar a medida do prazer, incidem a liberdade, a nobreza, a sabedoria, nem os seus contrários, pelo mesmo motivo⁷.

Pelo contrário, Egésia e seus seguidores, como já acenamos, contestavam inclusive que o prazer fosse algo *naturalmente* determinado de modo objetivo e consideravam-no, ao invés, algo *relativo*, assim como as sensações:

Consideravam que nada era por natureza aprazível ou desagradável: pela raridade ou pela novidade ou pela saciedade acontece que alguns gozam e outros não [...]. Desvalorizavam também as sensações, porque não dão conhecimento certo, mas faziam tudo o que lhes parecia razoável⁸.

Baseado nessas premissas, Egésia e os seus seguidores concluíam que *a felicidade é inatingível e a vida é indiferente*:

A felicidade é [...] irrealizável. Vida e morte devem ser tomadas sem preferência [...]. Para o insensato, viver pode ser vantajoso, para o homem sábio é *indiferente*⁹.

A morte não deve de modo algum ser temida, porque não nos separa dos bens, mas dos males. Este pensamento valeu a Egésia a alcunha de “persuasor de morte”¹⁰.

6. Diógenes Laércio, II, 94 (= Giannantoni, vi, 1 = iv F, 1²).

7. *Ibidem*.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*.

10. Epifânio, *Adv. haeres.*, III, 2, 9 (= Giannantoni, vi, 2 = iv F, 2³). Cícero informa também que Egésia escreveu um livro intitulado *Aquele que se deixa morrer de fome*, “no qual um homem, a ponto de morrer de inédua, é salvo pelos amigos, e responde-lhes enumerando todos os males da vida” (*Tusc. disput.*, I, 34, 84 = Giannantoni, vi, 4 = iv F, 4²).

O sábio, então, não se afanará em buscar o inatingível prazer e a inexistente felicidade, mas viverá evitando os males, mediante a *indiferença* (ἀδιαφορία):

Por isso o sábio não se afanará tanto em buscar os bens para si quanto em evitar os males, propondo-se como fim uma vida nem fatigosa nem dolorosa, coisa que se realiza com um estado de ânimo de indiferença com relação ao que produz o prazer¹¹.

Nessa “indiferença” não há lugar sequer para a amizade. Egésia sustentava, com efeito, que o sábio devia fazer todas as coisas por si, e não devia considerar os outros dignos de si (nenhum sacrifício pelos outros, segundo o nosso filósofo, vale a pena)¹².

À fragilidade dessas conclusões lança um pouco de luz a retomada da doutrina socrática da involuntariedade da culpa, com os relativos corolários éticos e pedagógicos:

Diziam [*i.e.*, Egésia e seus seguidores] que aos erros cabe o perdão: não nos enganamos voluntariamente, mas constrangidos por alguma paixão. Portanto, não se deve odiar, antes ensinar¹³.

Mas trata-se de uma retomada de motivos que não se inserem no contexto do discurso egésiano.

Com Egésia, o cirenaísmo já se destruiu a si próprio.

3. Anicérides e seus seguidores

Anicérides e os seus seguidores¹⁴ concordaram com Egésia quanto à análise do prazer, mas, contrariamente a ele, admitiram a existência de outros valores além do prazer, precisamente: a amizade, a gratidão, a reverência aos pais, o amor à pátria, e consideraram que esses valores contribuíam para a felicidade. Conta Diógenes Laércio:

11. Diógenes Laércio, II, 95s (= Giannantoni, IV, 1 = IV F, 1²).

12. Cf. Diógenes Laércio, II, 95 (= Giannantoni, VI, 1 = IV F, 1²).

13. *Ibidem*.

14. Sobre Anicérides temos pouquíssimos testemunhos, entre os quais os mais amplos estão em Diógenes Laércio, II, 96s (= Giannantoni, VII, 3 = IV G, 3²).

Os seguidores de Anicérides por outras coisas estão de acordo com os seguidores de Egésia, mas admitem na vida a amizade, a gratidão, a reverência pelos pais e a ação em favor da pátria. Por isso o sábio, embora tenha desprazeres, não deixará de ser feliz, mesmo que para ele só existam pequenos prazeres¹⁵.

Anicérides, portanto, acolhe o princípio da amizade como essencial à vida, e não só por razões de *utilidade*, mas também por causa do sentimento de benevolência:

O amigo não deve ser acolhido só por utilidade nem devemos nos afastar dele quando esta venha a faltar; mas por natural benevolência, pela qual suportar-se-ão até mesmo as dores. E, na verdade, mesmo o que põe como fim o prazer e sente quando está privado dele, suporta de bom grado dores pelo afeto para com o amigo¹⁶.

É evidente que os valores para os quais apela Anicérides levam a superar o cirenaísmo; ademais, particularmente no que concerne à amizade, ele depende essencialmente de Epicuro que, como veremos, atribui a esta um papel essencial.

4. Teodoro e seus seguidores

Teodoro¹⁷ tentou percorrer uma via intermediária, pondo o fim não no prazer como tal, mas na alegria, isto é, não no prazer-sensação (no prazer do momento), mas num estado de ânimo que não se alcança sem a sabedoria. Eis um testemunho explícito de Diógenes Laércio:

Concebeu como fim a alegria e a tristeza: uma posta na sabedoria, a outra na insensatez. Bens são a sabedoria e a justiça, males são os comportamentos contrários, intermédios são os prazeres e as dores¹⁸.

15. Diógenes Laércio, II, 96 (= Giannantoni, VII, 3 = IV G, 3²).

16. Cf. Diógenes Laércio, II, 97 (= Giannantoni, VII, 3 = IV G, 3²).

17. Teodoro foi discípulo de Anicérides (Diógenes Laércio, II, 98 = Giannantoni, VIII, 23 = IV H, 13²). Expulso de Cirene, viveu por um tempo em Atenas. Retornou posteriormente a Cirene, onde viveu até a morte, e gozou de grandes honras (II, 103 = Giannantoni, *ibidem*). Foi amigo de homens insígnies e poderosos como Demétrio de Falero, que o salvou de um processo por ateísmo, e do rei Ptolomeu filho de Lago, que o hospedou em sua corte (II, 102 = Giannantoni, *ibidem*). Dele restam numerosos testemunhos (entre os quais os mais iluminadores são os de Diógenes Laércio).

18. Diógenes Laércio, II, 98 (= Giannantoni, VIII, 23 = IV H, 13²).

Repeliu como valores a amizade e o sacrifício pela pátria, que foram acolhidos por Anicérides, como vimos. Relata Diógenes Laércio:

Refutou também a amizade como falsa, tanto para os insensatos como para os sábios: para uns, com efeito, excluída a utilidade, a amizade desaparece; os outros bastam-se a si mesmos e de tal modo que não precisam de amigos. Dizia também que é razoável que o homem de valor não se sacrifique pela pátria, dado que é imprudente jogar fora a própria sabedoria pela utilidade dos insensatos. A pátria é o universo¹⁹.

A distinção introduzida por Teodoro entre “alegria” e “prazer” (e, sobretudo, a identificação da primeira com a sabedoria) mostra-se, entretanto, fragilíssima e fortemente ambígua. De fato, a “sabedoria”, para o nosso filósofo, consiste em dar-se conta de que é lícito fazer tudo o que se julga útil e do qual se tem desejo, *sem levar em conta nem as leis nem as convenções*. Ingressa assim no cirenaísmo a *anaídeia* cínica:

É lícito roubar, cometer adultério e realizar sacrilégios, mas no momento oportuno: nenhuma dessas coisas é, de fato, torpe por natureza, desde que se tenha removido a opinião que subsiste por acordo dos estultos. Abertamente o sábio fará uso das coisas desejadas por ele sem qualquer hesitação²⁰.

Junto com a *anaídeia*, Teodoro acolheu também a *parresía* cínica, isto é, a absoluta liberdade e franqueza no falar com quem quer que seja, como nos é transmitido por muitas fontes. Eis dois exemplos eloquentes:

Não admiraremos, pois, Teodoro de Cirene, filósofo nada desprezível? O qual, ameaçado uma vez pelo rei Lisímaco com o suplício da cruz, respondeu: “Peço-te que ameaces aos teus cortesãos com esses terríveis suplícios; a Teodoro, de fato, não interessa se deva apodrecer debaixo da terra ou a céu aberto”²¹.

A Lisímaco, que lhe perguntou: “Não saíste da tua pátria movido pela inveja?”, respondeu: “Não pela inveja, mas pelos dotes da minha natureza, para os quais a minha pátria não tinha suficiente lugar”²².

19. *Ibidem*.

20. Diógenes Laércio, I, 99 (= Giannantoni, VIII, 23 = IV H, 13²).

21. Cícero, *Tusc. disput.*, I, 43, 102 (= Giannantoni, VIII, 14 = IV H, 8²).

22. Filo de Alexandria, *Quod omn. prob. lib. sit.*, 129s. (= Giannantoni, VIII, 18 = IV H, 9²).

Deve-se recordar, enfim, que Teodoro negou a existência dos Deuses, refutando todas as opiniões expressas pelos gregos sobre eles e, por isso, foi chamado de “o ateu”.

Escreve Diógenes Laércio:

Teodoro foi o que destruiu toda opinião sobre os Deuses²³.

E Cícero precisa:

Também com relação a esse problema, a maior parte dos homens afirmou a existência dos deuses, o que é maximamente conforme com a verdade e com aquilo ao qual todos nos dirigimos guiados pela natureza. Protágoras, ao contrário, duvidou deles, e *os negaram completamente Diágoras de Melos e Teodoro de Cirene*²⁴.

A esta concepção aderiu, como recordamos acima²⁵, também o cínico Bión²⁶.

5. O fim do cirenaísmo

A Escola de Cirene, na sua primeira fase, como vimos, perde grande parte da mensagem socrática, enquanto na segunda fase perde,

23. Diógenes Laércio, II, 97 (= Giannantoni, VIII, 23 = IV H, 13²).

24. Cícero, *De nat. deor.*, I, 1,2 (= Giannantoni, VIII, 30 = IV H, 19²). Cf. ademais todos os testemunhos de 23 a 42 = testemunhos 13-25 da segunda edição. Na verdade, Gomperz (*Pensatori greci*, II, p. 707, nota 1) afirmou que, malgrado o teor das afirmações de Diógenes e de Cícero, não se pode dizer que Teodoro tenha querido negar a crença em Deus, mas antes, como relata Sexto Empírico, *Contra os matem.*, IX, 55 (= Giannantoni, VIII, 38 = IV H, 23²), que tenha “destruído tudo o que os gregos disseram sobre a divindade”. Mas a negação de tudo o que os gregos disseram sobre os Deuses dificilmente poderia deixar ainda espaço para qualquer crença em Deus. É certo, em todo caso, que os antigos não viram na obra *Sobre os Deuses* de Teodoro qualquer indício positivo neste sentido.

25. Cf. *supra*, pp. 61 e 44s.

26. A Teodoro e à escola cirenaica muitos ligam Evêmero de Messina na Sicília, que viveu entre os séculos IV e III a.C., autor de um *Escrito sacro* (traduzido ao latim pelo poeta Ênio). Mas há tempo esta ligação foi contestada, com boas razões. Escreve Gomperz (*Pensatori greci*, II, p. 709, nota 2): “Não podemos admitir a tradição que liga Evêmero à escola cirenaica, como ainda se faz, mesmo com toda espécie de reservas e restrições. ‘Não subsiste o menor testemunho, observou há algum tempo, e com razão, Erwin Rohde, que fale em favor de tal admissão’ (*Der Griechische Roman*,

além de tudo o que de socrático restara na primeira, também a si mesma, renegando as instâncias das quais nascera.

E perde a si mesma pelas seguintes razões.

Aristipo ensinou substancialmente o seguinte: 1) o bem é o prazer; 2) o prazer é o gozo positivo e não a ausência de dor; 3) o prazer é o do momento. Ora, como foi bem observado, “essas três determinações são eliminadas uma depois da outra: Teodoro contesta a terceira, Egésia a segunda, Anicérides não se atém mais nem mesmo à primeira”²⁷.

É particularmente eloqüente, e quase simbólica, a inversão total do alegre sentimento do viver, que era próprio de Aristipo, em desolado desejo de morte de Egésia, “o persuasor de morte”. A mensagem de vida transformava-se em mensagem de morte:

Se prestamos atenção à verdade, a morte separa-nos dos males, não dos bens. Foi por esse conceito discutido tão amplamente por Egésia Cirenaico que, diz-se, o rei Ptolomeu proibiu-o de ensinar aquelas idéias nas escolas, porque muitos, tendo-as ouvido, entregavam-se espontaneamente à morte²⁸.

Por outro lado, a mensagem de fundo do cirenaísmo tinha sido recolhida por Epicuro, que repensou e motivou o hedonismo com tal profundidade e originalidade, a ponto de eclipsar inteiramente o antigo hedonismo.

Todas essas razões, somadas, provocaram o definitivo desaparecimento da Escola de Cirene.

2^a ed., p. 241, nota 1)”. Evêmero não parece merecer o epíteto de “famoso racionalista grego”, que lhe foi dado por Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, II, 1, p. 343), pois a sua obra tinha caráter romanesco e a idéia de que os Deuses fossem homens deificados se dissolve no fantástico e é abundantemente misturada com a fábula.

27. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, p. 383.

28. Cícero, *Tusc. disput.*, I, 34, 83 (= Giannantoni, VI, 3 = IV F, 3²).

III. DESENVOLVIMENTOS DIALÉTICOS DA ESCOLA MEGÁRICA E SUA DISSOLUÇÃO

1. A evolução da doutrina megárica e suas características

Como já acenamos no volume I¹, a escola megárica dedicou-se principalmente à dialética e ao seu aspecto erístico. Não descuidou as doutrinas morais, mas, como veremos, nesse âmbito não alcançou resultados consideráveis nem originais. A componente eleática da doutrina predominou sobre a propriamente socrática e, por consequência, as polêmicas que os megáricos conduziram acabaram sendo no máximo polêmicas de retaguarda e quase nunca de vanguarda.

Escreveu a propósito Teodoro Gomperz: “Se é possível comparar as grandes filosofias de Atenas às colunas de um exército vitorioso, os megáricos podem ser representados como atiradores que jamais cessaram de lhes causar dificuldades, desorganizando as retaguardas e obstaculizando a marcha adiante. Buscar pontos fracos das construções filosóficas atenienses, seguir passo a passo com uma crítica penetrante o caminho das escolas dogmáticas, da aristotélica à estóica e à epicurista, eis aquilo a que os pensadores de Megara mostraram-se sempre bem dispostos e prontos”². O juízo de Gomperz é em grande parte exato e a sua formulação muito eficaz; todavia, ele não revela um ponto essencial. As críticas e as polêmicas megáricas têm quase sempre sabor arcaico e, sob a sua aparente audácia e novidade, na verdade são conservadoras e até mesmo reacionárias, em sentido eleático: elas são sustentadas substancialmente pela convicção de que a ontologia eleática é insuperável e a dialética do tipo zenoniano é a única forma possível de dialética, ou a única válida.

Não é de admirar, portanto, que os megáricos tenham polemizado sobretudo com Platão e com Aristóteles e, justamente, com as doutri-

1. Cf. vol. I, pp. 356-363. Recordamos que a edição de referência dos megáricos, além da de Döring (cf. vol. I, p. 356, nota 1), é, agora, também a de G. Giannantoni, *Euclidis et Megaricorum philosophorum reliquiae*, nas *Socraticorum Reliquiae* (já citada), II A - II S.

2. Gomperz, *Pensatori greci*, II, p. 611.

nas dos filósofos que constituíam uma superação radical da ontologia eleática, ou seja, a platônica *teoria das Idéias* e a aristotélica doutrina da *potência*, que davam razão, respectivamente, da multiplicidade e do devir e coordenavam a antítese eleática entre a razão e a experiência.

Com efeito, são dois os princípios especulativos que os megáricos tentaram reconquistar: 1) *não existe o múltiplo* (nem o múltiplo empírico, nem o múltiplo metafísico do platônico mundo das Idéias), 2) *não existe qualquer forma de movimento* e em geral de devir. Os seus principais argumentos eram dialeticamente finalizados à recuperação desses princípios. Deve-se notar, contudo, que às vezes (e, em certos representantes da escola, amiúde) as argumentações dialéticas não eram expressamente relacionadas à finalidade que indicamos e, ocasionalmente, essa era até mesmo esquecida, tornando-se assim mero exercício de habilidade formal e, portanto, mera erística. Assim, mesmo deste ponto de vista, é inegável o caráter arcaico, e em parte também retrógrado, da dialética megárica, ao qual acima nos referimos.

Os nomes mais famosos do segundo megarismo são Eubúlides, Alexino, Diodoro Crono e Estilpon, que de todos foi o mais famoso e admirado.

2. Eubúlides e os “paradoxos” megáricos

Em Eubúlides³ (do qual foi ouvinte o célebre orador Demóstenes) parece que predominavam os interesses erísticos, como provam os sete argumentos dialéticos que lhe são atribuídos.

Já um antigo cômico dizia dele:

Eubúlides, o Erístico, que propunha sofismas agudos e confundia os oradores com argumentos falsos e pomposos, juntou-se ao vulgar e inútil tagarela Demóstenes⁴.

Esses argumentos foram, já na antigüidade, indicados com os seguintes nomes: 1) o *Mentiroso*, 2) o *Escondido*, 3) o de *Electra*, 4)

3. Eubúlides nasceu em Mileto (Diógenes Laércio, II, 108 = Döring, fr. 50 = Giannantoni, II B, 1). Foi contemporâneo de Aristóteles, provavelmente mais velho, e polemizou com ele (cf. Döring, frs. 59-62 = Giannantoni, II B, 8-11).

4. Diógenes Laércio, II, 108 (= Döring, fr. 51 A = Giannantoni, II B, 1).

o *Velado*, 5) a *Sorites*, 6) o *Cornudo*, 7) o *Calvo*. Devido à celebridade que eles tiveram na antigüidade, e dado que de alguns deles se ocuparam também lógicos antigos e contemporâneos, queremos referi-los brevemente, a começar pelos que mostram maior consistência⁵.

O argumento da *Sorites*, ou do “monte”, e o do *Calvo* levantam idêntica dificuldade e inspiram-se diretamente num análogo argumento já formulado por Zenão de Eléia⁶. Das múltiplas variantes nas quais eles nos foram transmitidos, podemos extrair as seguintes formulações sintéticas. Se dois grãos são pouco, três grãos também o são, e assim também quatro, e o mesmo deve-se dizer sucessivamente para qualquer número, já que não há nenhum critério segundo o qual, chegado a certo número de grãos, deva-se dizer que são muitos e que são um monte. Portanto, não é possível dizer quantos grãos são necessários para constituir “um monte”. Analogamente, se arranco a alguém um fio de cabelo, não o torno calvo, e tampouco se lhe arranco um segundo, e depois um terceiro, e assim por diante. Falta, em suma, um critério para estabelecer quantos fios de cabelo um homem deve perder para ser dito calvo. É claro que esses dois argumentos são dirigidos, como o zenoniano sobre o qual estão modelados, contra todas as doutrinas que admitem o múltiplo (e, portanto, são uma confirmação por absurdo do Uno-Bem euclidiano): de fato, as características essenciais do múltiplo, se ele existisse na verdade, deveriam ser as quantitativas do *muito* e do *pouco*, as quais, pelos raciocínios do *Monte* e do *Calvo*, mostram-se indetermináveis e, portanto, inexistentes⁷.

O argumento do *Mentiroso* pode ser formulado assim: de alguém que mente e afirma mentir, diremos que mente ou que diz a verdade? O mentiroso que afirma mentir seria, ao mesmo tempo, mentiroso e verdadeiro; mas isso é contrário ao princípio de não-contradição e, portanto, absurdo. Mesmo esse argumento, provavelmente, como os precedentes, tentava golpear o pluralismo, mostrando que o múltiplo e as proposições da lógica discursiva (que supõe estruturalmente o

5. Cf. Gomperz, *Pensatori greci*, II, pp. 634ss.

6. Cf. vol. I, pp. 117ss.

7. Cícero, *Acad., pr.*, II, 16, 49; 28, 92ss.; Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 416; Idem, *Esboços pirrônicos*, II, 253; Horácio, *Epist.*, II, 1, 54-47.

múltiplo) debatem-se em insuperáveis contradições, como, de modo paradigmático, o demonstra justamente a proposição que exprime o paradoxo do mentiroso⁸.

Os argumentos de *Electra*, do *Velado* e do *Escondido* levantam todos a mesma dificuldade, expressa de diferentes modos. À pergunta se *Electra* conhece ou não o seu irmão *Orestes*, criado longe dela, no momento em que ele se apresenta a ela como estrangeiro, o interlocutor pode responder de modo negativo ou afirmativo. Mas nos dois casos é refutado. Se responde não, é refutado com base na observação de que *Electra* sabia que *Orestes* era seu irmão. Se responde sim, é refutado com base na observação de que ela ignorava que aquele que estava diante dela era *Orestes*. Analogamente, se a alguém é apresentado o próprio pai velado, e se lhe pergunta se o conhece ou não, esse interlocutor é refutado, qualquer que seja a sua resposta. Se diz sim, se lhe opõe que, enquanto velado, não o pode conhecer; se diz não, se lhe opõe que é impossível que não conheça o próprio pai. Aqui é evidente que a argumentação joga com a ambigüidade dos significados de *conhecer* (para dismantelar os dois paradoxos bastaria fazer uso do verbo reconhecer, para indicar um dos dois significados nos quais é usado o mesmo verbo conhecer) e não parece ter em vista a refutação das ontologias pluralistas⁹.

Ainda mais capcioso é o argumento do *Cornudo*. Ao interlocutor era perguntado se tinha perdido ou não os seus chifres, permitindo-lhe responder só com um “sim” ou com um “não”. Caso respondesse sim, se lhe objetava que, então, anteriormente os tinha; caso respondesse não, se lhe objetava que, então, ainda os tinha (e que, portanto, tinha sido ou ainda era *Cornudo*)¹⁰.

É evidente que Eubúlides, com esses argumentos, queria simplesmente ostentar habilidade, com uma finalidade exclusivamente erística, exatamente como os sofistas descritos por Platão no *Eutidemo*¹¹.

8. Cf. Aristóteles, *Ref. Sofísticas*, 25, 180 b 2ss.; Cícero, *Acad. pr.*, II, 29, 95. Aceitamos a exegese de A. Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, pp. 484s.

9. Cf. Luciano, *Vitarum auctio*, 22 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 287).

10. Cf. Diógenes Laércio, VII, 187 (= Giannantoni, II B, 13); Gélío, *Noctes Atticae*, VI, 2, 9-10; XVII, 2, 9.

11. Cf. vol. I, pp. 234ss.

O seu discípulo Alexino, que os antigos diziam ser “amantíssimo das controvérsias”, mereceu até mesmo o cognome de Elexino que, com leve modificação do seu verdadeiro nome, exprimia de modo perspicaz (Ἐλεγκτικός de ἔλεγχος, que quer dizer refutar) a mania de refutar que o caracterizava¹².

3. Diodoro Crono e a polêmica contra a concepção aristotélica da “potência”

Diodoro, cognominado “Crono”¹³, foi também um excelente dialético; mas os seus argumentos revelam maior seriedade e consistência do que os de Eubúlides e, sobretudo, um consciente direcionamento teórico ao objetivo visado, que consiste na negação do devir em todas as suas variadas formas.

Naturalmente, para voltar a defender essa tese eleática (a mais típica das teses eleáticas), era preciso enfrentar Aristóteles, que, mais que todos os outros filósofos, contribuiu para pulverizá-la, através das categorias de *potência* e *ato*. Toda forma de devir é impossível, diziam os eleatas, porque toda forma de devir supõe uma passagem do *não-ser* ao *ser* (ou vice-versa); mas como o *não-ser* não existe, assim também não existe o devir. Aristóteles responde que a posição eleática chega a essas absurdas conseqüências porque concebe o *ser* de modo monolítico, como mera atualidade desde sempre e para sempre realizada, enquanto o *ser* é, ao contrário, também *potência* ou *possibilidade* (a *potência* não é absoluto *não-ser*, mas *não-ser-em-ato*) e o devir é passagem da *potência* ao *ato*, ou seja, de um modo de *ser* a outro modo de *ser*, como vimos no volume precedente¹⁴.

Pois bem, Diodoro aduziu alguns argumentos contra o movimento em geral, inspirando-se em Zenão; mas joga a cartada decisiva

12. Diógenes Laércio, II, 109 (= Döring, fr. 73 = Giannantoni, II C, 1). Alexino foi contemporâneo de Zenão, contra quem polemizou (cf. Diógenes Laércio, II, 109 [= Döring, fr. 92; ver na p. 117 outras indicações]).

13. Diodoro Crono foi discípulo de Apolônio Crono, que foi discípulo de Eubúlides (Diógenes Laércio, II, 111 = Döring, fr. 96 = Giannantoni, II F, 1). Exerceu sua atividade provavelmente na segunda metade do século IV a.C.

14. Cf. o vol. II, pp. 362 ss.

justamente tentando dismantelar a concepção da *potência*, recorrendo a argumentos já usados pelos predecessores, mas também acrescentando novos. Limitar-nos-emos ao exame dessa polêmica contra a *dynamis*, dado que os outros argumentos referem-se a moldes pré-socráticos, enquanto os argumentos contra a *potência* têm um significado muito mais profundo e mostram que Diodoro compreendeu perfeitamente que a descoberta aristotélica tinha condições de liquidar o eleatismo.

O raciocínio que faziam os megáricos devia ser substancialmente este: se a *potência* é ser, então coincide com o *ato* (porque o ser só pode ser *igual ao ser*) e, portanto, *há potência somente quando há ato*. É o próprio Aristóteles quem no-lo relata, em aberta polêmica com os megáricos:

Existem pensadores, como por exemplo os megáricos, que sustentam *que há potência somente quando há ato, e que quando não há ato, também não há potência*. Por exemplo, aquele que não está construindo — segundo eles — não tem a *potência* de construir, mas só o que constrói e no momento em que constrói; e assim para todos os outros casos¹⁵.

Aristóteles observava o absurdo decorrente de tal identificação. a) Se a *potência* não se distingue do *ato*, ninguém poderia possuir qualquer *arte* que fosse (a *arte* é *potência*, é capacidade de realizar), *se não se encontrasse atualmente exercitando-a* (o construtor, quando deixa de construir, mesmo momentaneamente, perderia a sua *arte*, e assim por diante). b) Nenhum *sensível* (quente, frio, doce, amargo) poderia existir (o *sensível* é potencialidade ou capacidade de ser sentido), *se não fosse sentido em ato*. c) Não se poderia dizer que possui *sensibilidade* (que é *potência* para sentir) *senão quem sente em ato* (quem deixasse, mesmo momentaneamente, de ver e de ouvir tornar-se-ia cego e surdo). d) O que não é atualmente tornar-se-ia impossível (quem está em pé não poderia mais sentar-se e quem está sentado não poderia mais levantar-se)¹⁶.

Mas Diodoro não se desencoraja absolutamente e enfrenta a questão, não só reafirmando a tese da identidade entre *potência* e *ato*, isto é, entre *possibilidade* e *realidade*, mas também entre *possibilidade*

15. Aristóteles, *Met.*, Θ 3, 1046 b 29-32 (= Döring, fr. 130 A = Giannantoni, II B, 15).

16. Aristóteles, *Met.*, Θ 3, 1046 b 32ss.

de e necessidade. Para Aristóteles, está em potência somente aquilo cuja tradução em ato não implica (de direito) nenhuma impossibilidade (ou absurdo), mesmo que, de fato, possa não se traduzir em ato¹⁷. Para Diodoro, potencial ou possível é só aquilo que de direito e de fato e, portanto, *necessariamente*, se traduzirá em ato.

Relata-nos Cícero:

Ele [*i.e.* Diodoro], de fato, sustenta que só é possível o que é verdade agora e o será no futuro, e tudo o que acontecerá no futuro ele o declara necessário, e tudo o que não acontecerá o declara impossível¹⁸.

E ainda:

Retornemos à discussão de Diodoro que se chama περί δυνατῶν, na qual busca-se a definição de possível. Diodoro crê ser possível somente o que é verdadeiro no presente e o será no futuro. Este princípio é ligado à seguinte tese: nada acontece que não tenha sido necessário, o que é possível ou já é ou será; o futuro não pode transformar algo do passado de verdadeiro em falso. Mas a imutabilidade do passado é evidente, enquanto a do futuro, em certos casos, não aparece e [só] por isso pode ser posta em dúvida¹⁹.

Noutros termos: se o passado é necessário, devia ser necessário também antes de se tornar passado; o mesmo vale se projetamos o raciocínio para o futuro: o *possível* é o que *necessariamente* será (caso contrário seria um não-possível, ou seja, um impossível).

Deve-se ainda notar que a redução da *potencialidade* à *atualidade* (ou seja, à realidade) e, portanto, à *necessidade*, efetivamente comporta, além da negação do devir, a negação da própria temporalidade na medida em que, encerrado nas cadeias da necessidade, o futuro, do ponto de vista ontológico, *resulta já determinado* como o passado e como o presente. E então impõe-se de novo, justamente, a tese de Parmênides, segundo a qual o ser não *era* nem *será*, mas, propriamente, *é agora*, um presente absolutamente imutável²⁰.

O argumento de Diodoro foi denominado κυριεύων λόγος, ou seja “argumento dominador” ou “vitorioso” ou “irresistível”, vale dizer,

17. Cf. Aristóteles, *Met.*, Θ 4, *passim*.

18. Cícero, *De fato*, 7, 13 (= Döring, fr. 132 A = Giannantoni, II F, 25).

19. Cícero, *De fato*, 9, 17 (= Döring, fr. 132 A = Giannantoni, II F, 25). Ver também Epicteto, *Diatribes*, II, 19, 1-5 (= Giannantoni, II F, 24).

20. Cf. Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, pp. 492s.

“indiscutível”²¹. Na realidade, ele não derrotou a posição aristotélica: uma coisa, para ser possível, não deve necessariamente atuar-se *de fato*; basta que *de direito* seja atuável, ou seja, que não implique contradições lógico-ontológicas²².

É importante observar, ademais, que tal doutrina implica, no plano moral, um determinismo ferrenho e, portanto, não deixa espaço ao livre agir humano. Não resulta, todavia, que Diodoro tenha aprofundado as relações entre a ética e a ontologia. Também nele a componente eleático-dialética tem predominância.

4. Estílpon e as últimas afirmações do megarismo

Estílpon²³ parece ter sido o expoente do megarismo que mais aprofundou a polêmica com os pressupostos da lógica discursiva, que é própria de qualquer forma de pluralismo, inclusive o platônico.

Só é válido o juízo idêntico, no qual se afirma no predicado o mesmo conceito expresso pelo sujeito. Poder-se-á, pois, dizer corretamente *Sócrates é Sócrates*, *o bom é bom*, *o músico é músico*, mas não se poderá dizer *Sócrates é bom e músico* e nem mesmo, separadamente, *Sócrates é bom* e *Sócrates é músico*.

Relata Simplicio:

Também os filósofos chamados megáricos, assumindo como evidente a afirmação de que as coisas cujas definições são diferentes são, elas mesmas, diferentes, e que as coisas diferentes são, entre si, separadas, acreditavam demonstrar que cada coisa é separada de si mesma. Com efeito, dado que uma é a definição de Sócrates músico e outra é a de Sócrates branco, também Sócrates seria separado de si mesmo²⁴.

Plutarco também narra esse argumento. Pode-se predicar somente o idêntico do idêntico. De fato, se disséssemos *Sócrates é bom* ou

21. Sobre o problema cf. P. M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, Paris 1960.

22. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Θ 3 e 4, *passim*.

23. Estílpon nasceu em Megara (cf. Döring, fr. 147 e Giannantoni, II O, 2). Exerceu sua atividade provavelmente no final do século IV a.C. Döring conjectura que Estílpon viveu aproximadamente entre 360 e 280 a.C. (p. 140).

24. Simplicio, *In Arist. Phys.*, 120, 12-17 (= Döring, fr. 198 = Giannantoni, II O, 30).

o cavalo corre, e o disséssemos com verdade, nós viríamos a identificar “Sócrates” e “bom”, “cavalo” e “corre”, de modo que não poderíamos mais dizer de alguma outra coisa “*é boa*”, nem de algum outro animal “*corre*”²⁵.

Para compreender tais raciocínios é preciso ter presente que a cópula “é” é entendida pelos megáricos no sentido de “é idêntico” ou “é igual” (*o homem é bom* no sentido de: *homem = bom*). A lógica megárica ignora, portanto, as conquistas da lógica aristotélica e as distinções entre substância e acidentes (entre o sujeito que é substrato de inerência e as afecções inerentes ao sujeito); conquistas e distinções que são tais a ponto de cortar pela base todas as dificuldades levantadas. A lógica megárica move-se inteiramente na esfera da lógica eleática, que só admite a existência do Ser uno idêntico a si. Propriamente falando, os megáricos deveriam não só sustentar que são válidos somente os juízos idênticos como “o homem é homem”, “o bem é bem”, “o músico é músico”; mas deveriam negar também a própria possibilidade de uma *pluralidade de juízos idênticos* (*homem, bom, músico* são coisas diferentes e, portanto, múltiplas), e reduzir-se à afirmação de um único juízo idêntico: *o ser é o ser* (o uno é o uno).

Estílpon conduziu, ademais, uma explícita polémica contra a teoria platônica das Idéias. Relata Diógenes Laércio:

Muito hábil nas controvérsias, negava também a validez das Idéias. Ele dizia que quando alguém afirma o homem [a Idéia de homem], não tem em mente nenhum homem particular, nem este nem aquele; por que, com efeito, deveria ter em mente um mais do que outro? Portanto, não tem em mente também este homem particular. Assim também o verde [a Idéia de verde] não é este verde particular, porque o verde já existia há milhares de anos; portanto esse não é o verde²⁶.

Esse raciocínio significa: dado que existem as Idéias, cada uma delas não designa nem esta nem aquela coisa particular (a Idéia de homem não designa nem este homem aqui nem aquele outro homem) e, portanto, não designa nenhuma delas. Assim as Idéias não explicam a finalidade para a qual foram introduzidas (ou seja, não garan-

25. Cf. Plutarco, *Adv. Col.*, 22, 1119 c-d; 23, 11120 a-b (= Döring, fr. 197 = Giannantoni, II O, 29).

26. Diógenes Laércio, II, 119 (= Döring, fr. 199 = Giannantoni, II O, 27).

tem de modo algum a unidade do múltiplo, não fazem a mediação entre a unidade e a multiplicidade)²⁷.

Recordemos que a polêmica antiplatônica já fora iniciada por Bríson, que pertencia ao círculo de Euclides, e pelo seu discípulo Polixeno²⁸, a quem é expressamente atribuído pelos antigos o argumento chamado do “terceiro homem”, contra a teoria das Idéias, e ao qual o próprio Platão já tinha respondido no *Parmênides*²⁹. Se, partindo da multiplicidade dos homens empíricos, para explicar a unidade dessa multiplicidade introduzimos a *Idéia única de homem*, com base no mesmo raciocínio poderemos dizer que se deve introduzir um novo homem (um terceiro homem), que deverá ser a razão pela qual são homem tanto a *Idéia de homem* como os *homens empíricos*, e em seguida, pela mesma razão, uma ulterior Idéia de homem que a todos comunique o ser homem, e assim ao infinito. De resto, há boas razões para acreditar que todo o *Parmênides* (ou, pelo menos, toda a primeira parte) esteja dirigido contra a lógica e a ontologia megáricas³⁰. Estílpon não mostra, portanto, ter compreendido a resposta que Platão deu às interrogações suscitadas pela escola megárica desde o seu início, sobre a relação entre o uno e o múltiplo, assim como Diodoro mostra não ter compreendido o alcance da doutrina aristotélica da potência na solução do problema da mudança e do devir. Por essas razões foi dito que esses filósofos representam a “reação eleática”, porque não sabem ir *além* das respostas de Platão e de Aristóteles, mas situam-se *aquém* deles.

De Estílpon são-nos referidas também algumas idéias morais. Ele sustentava que o sábio devia bastar-se a si mesmo e que, portanto, para salvar a sua autarquia, não devia ter necessidade de amigos. Mais ainda, segundo Estílpon, o sábio deve não só ser superior às necessidades, mas até mesmo ser capaz de nem sequer sentir necessidades. A insensibilidade (*apátheia*) é, pois, o ideal de Estílpon³¹. Alguns viram nessas doutrinas precisos influxos cínicos³², outros

27. Cf. Gomperz, *Pensatori greci*, II, pp. 644s.

28. Sobre estes ver Döring, pp. 62s. e 157ss.; parece-nos ainda convincente o que diz Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, p. 476, e nota 2.

29. Platão, *Parmênides*, 131 e - 132 b.

30. Cf. Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, pp. 475ss.

31. Cf. Sêneca, *Epist.*, 9, 1-3 (= Döring, fr. 195 = Giannantoni, II O, 33).

32. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, pp. 173s.

chamaram a atenção para o fato de que elas derivam do pressuposto metafísico antipluralista³³. Levi, por exemplo, escreve que as teorias ontológicas dos megáricos “incluem necessariamente uma orientação ético-religiosa da vida, atestada por escassas, mas significativas notícias, que constitui o pressuposto natural do ensinamento de Estílpon. Pode-se observar que quando o misticismo ascético das religiões positivas, para acentuar o abismo que divide o Criador das criaturas (às quais nega uma certa realidade), afirma que o universo e os seres finitos que o constituem são nada diante do Ser sumamente real, exprime já certa avaliação da vida e fixa determinada norma de conduta. Com maior razão isto pode ser dito do megarismo, que afirma em sentido não relativo, mas absoluto, a irrealidade de tudo o que não é o Ser Uno, o Bem, Deus”³⁴.

Levi pode ter razão; todavia é certo que, se também Estílpon e os megáricos apresentaram com esse espírito a sua mensagem ética, os contemporâneos pouco entenderam dela e consideraram muito mais atraentes e substanciais as mensagens éticas das outras escolas. De resto, a contemplação do verdadeiro, que para o fundador da escola era a contemplação do Uno-bem, pouco a pouco se tornou quase exclusivamente a negação dialética do múltiplo, e esta, na medida em que subentendia ou deixava no fundo o positivo que queria defender, devia fatalmente perder toda atração ética, mesmo quando não degerava (como vimos com Eubúlides) na erística.

5. O fim da escola megárica

Estílpon teve forte personalidade e excepcional capacidade dialética. Esceveu dele Diógenes Laércio:

Pela invenção dos argumentos e pela capacidade sofística, primou tanto sobre os demais que quase toda a Grécia volveu o olhar para ele e seguiu a escola megárica. Sobre ele Filipe de Megara assim se exprime textualmente: “De Teofrasto atraiu para si a Metrodoro, o Teorético, e Timágoras de Gela; de Aristóteles, o filósofo cirenaico Clitarco e Símiar; dos dialéticos Peônio;

33. Cf. a nota seguinte.

34. Levi, *Le dottrine filosofiche della scuola di Megara*, p. 472.

de Aristides, Dífilo de Bósforo, filho de Eufanto e Mirmex, filho de Exêneto; estes dois últimos vieram a ele para refutá-lo, mas tornaram-se seus devotos seguidores”. Ademais, ganhou para a sua escola Frásidemio, o Peripatético, especialista nos estudos físicos e o retórico Alcimo, príncipe de todos os oradores da Grécia de então; também a Crátes e a muitíssimos outros ele conquistou e enfim, junto com esses, atraiu também a Zenão, o Fenício³⁵.

Foram esses, porém, os últimos sucessos da escola. Com Estílpon o megarismo esgotou quase totalmente a sua função: as mensagens éticas que vinham das novas escolas helenísticas, com um vigor e uma eficácia bem diferentes, obscureceram totalmente as mensagens do megarismo, enquanto o ceticismo (ao qual, ademais, o megarismo forneceu muitas armas: Pirro, fundador do ceticismo, teve entre seus mestres também um megárico), com motivações muito mais coerentes, prosseguiu a crítica dialética pela qual os megáricos foram tão admirados.

É, contudo, justo reconhecer que a escola megárica foi normalmente subvalorizada. Platão reconheceu que o problema fundamental levantado por ele era um grave problema, e, depois de ter dedicado a ele o *Parmênides*, ainda no *Filebo* afirmava o seguinte:

Que os muitos sejam um e que o uno seja muitos, é coisa admirável de se dizer³⁶.

Aristóteles, na *Metafísica*, como vimos, respondeu expressamente às objeções megáricas³⁷. Do megarismo deduziram alguns dos seus problemas lógicos os estoicos e o próprio Epicuro polemizou com Estílpon, e, como dissemos, os cétricos referiram-se amplamente aos seus argumentos. Mas em seguida o interesse por essa escola apagou-se quase totalmente. Só nos tempos modernos, pensadores como Herbart, Bradley e Hartmann repensaram alguns dos seus problemas de fundo. E só em tempos modernos a historiografia filosófica lançou luz sobre o significado filosófico e histórico das doutrinas da escola.

Para fazer o enlace com o tema geral que estamos desenvolvendo, como conclusão diremos que o segundo megarismo manteve muito

35. Diógenes Laércio, II, 113s (= Giannantoni, II O, 3).

36. Platão, *Filebo*, 14 c.

37. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Θ 3 (= Giannantoni, II B, 15).

pouco de “socrático”. De Sócrates desenvolveu a dialética em sentido erístico, mas perdendo as suas precisas conotações irônico-maiêuticas e, em grande parte, também as finalidades éticas. A última fase da escola megária parece, portanto, mais a continuação da escola eleática do que a de uma escola socrática. Certamente muitos dos seus sucessos e, sobretudo, a sua duração, devem-se, como já acenamos, mais do que à consistência dos problemas por ela levantados, ao gosto extraordinário que os gregos tiveram pelos virtuosismos erístico-dialéticos nos quais os megáricos foram mestres.

IV. A RÁPIDA DISSOLUÇÃO DA ESCOLA ELÍACO-ERETRÍACA

Já mostramos no volume I¹ como a escola de Fédon de Élida dissolveu-se rapidamente e como a sua herança foi recolhida por Menedemo e pelo seu amigo Asclepiades de Fliunte, os quais transportaram-na para Erétria, de onde veio à escola o nome de eretríaca (ou, para recordar também a sua origem, elíaco-eretríaca). Escreve Diógenes Laércio:

Seu [de Fédon] sucessor foi Plisteno de Élida, ao qual sucedeu, uma geração mais tarde, Menedemo de Erétria e Asclepiades de Fliunte, egressos de Estílpon. Até então a escola era chamada de Élida, mas a partir de Menedemo foi chamada de Erétria².

Menedemo foi um dos seguidores de Fédon [...]. Menedemo, enviado pelos eretrieses à guarnição militar de Megara, visitou a Academia de Platão e aí foi atraído a ponto de deixar o serviço militar. Asclepiades de Fliunte atraiu-o para si e ele viveu em Megara com Estílpon, cujas lições ambos escutaram. Daí navegaram para Élida, onde se encontraram com Anquipilo e Mosco, seguidores de Fédon. A partir de então foram chamados elíacos ou escola de Élida; sucessivamente chamou-se escola de Erétria, por causa da pátria daquele do qual nos ocupamos³.

As doutrinas de Menedemo, enquanto é possível extrair dos testemunhos sobre ele que nos chegaram, são um eco das doutrinas dos mestres. Nelas fundem-se a dialética megárica com as instâncias éticas da escola de Fédon.

Menedemo deve ter sido exímio na dialética, tanto que os antigos testemunhos dizem-nos que ele não tinha rivais “no encadeamento dos pensamentos”, e “podia enfrentar todos os argumentos e inventava objeções com facilidade”, e até mesmo que era “o príncipe da

1. Cf. vol. I, pp. 364ss. Recordamos que a edição de referência para os filósofos dessa escola é a de G. Giannantoni, *Phaedonis Elidensis, Menedemi Eretrii, eorumque discipulorum reliquiae*, contida nas já citadas *Socraticorum Reliquiae*, III A-III H.

2. Diógenes Laércio, II, 105 (= Giannantoni, III A, 1).

3. Diógenes Laércio, II, 125s. (= Giannantoni, III F, 1).

erística”⁴. Nesse âmbito ele deve ter-se inspirado largamente em Estílpon, como se pode deduzir pelo testemunho de Diógenes Laércio:

Como dizem, não admitia as proposições negativas, mas transformava-as em proposições afirmativas e, destas, admitia as simples, recusando as não simples, vale dizer, as proposições hipotéticas e complexas⁵.

Como os megáricos, ele rejeitava também a teoria platônica das Idéias, como se percebe por esse testemunho:

Os seguidores da escola de Erétria negavam que as qualidades tivessem uma substância comum, sustentando que elas subsistiam nos objetos individuais concretos⁶.

Note-se que essas *qualidades substanciais* não podem ser senão as Idéias platônicas.

Pela ética, Menedemo interessou-se mais que os megáricos, embora deva-lhes, e à escola de Fédon, alguns conceitos morais, como o da unidade do bem:

A quem afirmava existirem muitos bens, perguntava qual era o número e se acreditava que eram mais de cem⁷.

Negava que o bem e o útil (material) se identificassem, e sustentava que o bem é a virtude-ciência.

Eis um testemunho que destaca bem a sua sensibilidade moral e a orientação geral da sua ética:

Uma vez ouviu alguém dizer que o bem maior é obter tudo o que se deseja, mas replicou que bem ainda maior é desejar o que se deve⁸.

Menedemo não teve discípulos que continuassem a escola. Absorvido pela atividade política e também por certa negligência, não se preocupou nem com os discípulos nem com a escola. Conta-se, a propósito do seu descuido como mestre, o seguinte:

Dizem que ele abominava as fadigas comuns e não se preocupava com o andamento da escola. Não se via qualquer ordem na sua escola e nela nem

4. Diógenes Laércio, II, 134 (= Giannantoni, III F, 18).

5. Diógenes Laércio, II, 135 (= Giannantoni, III F, 18).

6. Simplício, *In Arist. Categ.*, 216, 12-14 (= Giannantoni, III F, 19).

7. Diógenes Laércio, II, 129 (= Giannantoni, III F, 17).

8. Diógenes Laércio, II, 136 (= Giannantoni, III F, 13).

existiam cadeiras, mas onde cada um se encontrava, passeando ou sentado, ouvia a lição, e Menedemo comportava-se do mesmo modo⁹.

Tudo isso, somado à objetiva falta de originalidade de pensamento, fez com que, com Menedemo, a escola de Erétria desaparecesse. A escola elíaco-eretríaca não deu contribuições importantes ao desenvolvimento do pensamento filosófico e, portanto, interessa quase exclusivamente à história da difusão das idéias amadurecidas nos círculos socráticos e à história da difusão da cultura filosófica em geral.

9. Diógenes Laércio, II, 130 (= Giannantoni, III F, 8).

SEGUNDA SEÇÃO

A PRIMEIRA ACADEMIA E A RÁPIDA PERDA DAS CONQUISTAS DA “SEGUNDA NAVEGAÇÃO”

«παρὰ μὲν γὰρ τῶν θεολόγων ἔοικεν
ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισίν, οἳ οὐ φασιν, ἀλλὰ
προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ
ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι.»

*“Parece que os antigos teólogos concordam com al-
guns pensadores contemporâneos, os quais negam (que
o bem e o belo estejam no princípio): segundo
eles, o bem e o belo só se manifestam quando a na-
tureza das coisas encontra-se em avançado grau de
desenvolvimento.”*

Aristóteles, *Metafísica*, N 4, 1091 a 33-36



Este é o célebre mosaico, que remonta ao século I d.C. e reproduz um original grego do século II a.C., descoberto perto de Pompéia e conservado no Museu Nacional de Nápoles. Representa os filósofos da Academia reunidos numa discussão sobre astronomia. As personagens, da esquerda para a direita, são: 1) Heráclides Pôntico, 2) Espêusipo, sucessor de Platão, 3) Platão, 4) um hóspede, 5) Eudoxo de Cnido, 6) Xenócrates (segundo sucessor de Platão), 7) Aristóteles. (Ver a respeito os trabalhos de Gaiser, já citados no volume II, p. 2.)

I. A ACADEMIA PLATÔNICA, SEU OBJETIVO, SUA ORGANIZAÇÃO E SUA RÁPIDA DECADÊNCIA

A fundação da Academia, como já dissemos, quase certamente deve ser situada nos anos imediatamente subseqüentes à primeira viagem de Platão à Itália.

Platão, convencido da inutilidade da sua participação imediata na política militante, pelas razões que já conhecemos, tinha amadurecido um projeto de muito maior alcance: ele pretendia preparar *mediadamente*, ou seja, através da filosofia, os futuros “verdadeiros” políticos, isto é, os homens que estariam em condições de renovar radicalmente o Estado. Era, portanto, necessário *fundar uma verdadeira escola*, um organismo que, analogamente às comunidades pitagóricas, visasse à educação e à formação dos seus membros, segundo planos de estudo bem articulados e métodos sistematicamente determinados.

Em vista disso, Platão adquiriu uma pequena área e um edifício, que se tornaram depois propriedade da escola.

Qual foi a exata fisionomia jurídica dessa escola é uma questão ainda não resolvida.

A tese que por muito tempo dominou considerava a Academia uma espécie de “associação” religiosa consagrada às Musas. Com efeito — pensava-se —, dado que as leis do Estado ateniense não contemplavam a possibilidade de um organismo semelhante ao que Platão pretendia construir, o filósofo escolheu a única via que juridicamente abria espaço para a execução do seu projeto: fez reconhecer a sua Academia como *comunidade consagrada ao culto das Musas e de Apolo, senhor das Musas*. E, no conceito do grego, em particular do ateniense, uma comunidade de estudo que se reunia para cultivar o mais elevado saber sintonizava perfeitamente com a concepção geral de uma comunidade consagrada ao culto das Musas¹.

Ao contrário, estudos recentes revelaram a falta de documentos comprobatórios da objetividade histórica dessa engenhosa tese. Não emerge de parte alguma que as escolas e as instituições culturais

1. Ver: Wilamowitz-Moellendorff, *Platone*, pp. 263ss.

atenienses, como a Academia, implicassem necessariamente um estatuto jurídico oficial; elas podiam desenvolver suas atividades sem um registro formal². Em todo caso, com a Academia nasceu algo verdadeiramente novo e de incalculável importância na história da Grécia e do Ocidente: nasceu um organismo que, por diversos aspectos, merece ser chamado, embora com todas as devidas limitações, como veremos em seguida, se não a primeira universidade do mundo, pelo menos *um antecedente que de algum modo prefigura*, embora de modo embrionário³, *o que serão as universidades*.

Contudo, deve-se dizer que os membros da Academia não eram estudantes no sentido moderno da palavra. Aos jovens juntavam-se também anciãos; provavelmente todos deviam contribuir para o financiamento das despesas ordinárias e é provável que também tomassem algumas refeições em comum. Provavelmente não existiam estatutos escritos da escola, e toda a regulamentação dependia da pessoa do seu dirigente. Ademais, o objetivo último da Academia não eram o saber e a ciência buscados unicamente na sua abstração, mas sim, como já observamos acima, pelo seu valor ético-político⁴.

Se temos presente tal objetivo ético-político-educativo da Academia, então, sob esse aspecto, é exato o que diz Jaeger na página que se segue: “O conhecimento, ao qual Sócrates atribuía a capacidade de tornar bons os homens, *é diferente do que normalmente tem o nome de ciência*. Ele é um saber criativo e acessível somente à alma que tenha afinidade de natureza com o que deve ser conhecido, o bom, o justo, o belo. Nada é negado com tão apaixonada energia por Platão, mesmo na mais avançada idade, do que o princípio de que a alma possa conhecer o que é justo sem *ser* ela mesma justa. Nisso, e não na organização das ciências, consistia o significado da fundação da

2. Ver em particular: J. P. Lynch, *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1972, pp. 112-134.

3. Sobre isso ver as observações de H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley 1945; trad. italiana de L. Ferrero, com o título *L'enigma dell'Accademia antica*, La Nuova Italia, Florença 1974, pp. 72ss.

4. Ver a ótima reconstrução de conjunto de H. J. Krämer, *Die Ältere Akademie*, na nova edição de *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de F. Ueberweg: *Die Philosophie der Antike*, Band 3. *Ältere Akademie — Aristoteles — Peripatos*, herausgegeben von H. Flashar, Basel-Stuttgart 1983, pp. 1-174 (Citaremos esse trabalho com a abreviação Ueberweg-Krämer).

Academia platônica. Tal significado manteve-se vivo até o final, como o demonstra a carta da velhice de Platão: *o objetivo é a convivência de pessoas escolhidas que, tendo formado a sua alma no bem, pela sua superior atitude espiritual, podem tornar-se participantes daquele conhecimento 'conclusivamente iluminador'*. Platão diz que da relação com esse conhecimento não lhe parecia resultar algum bem para a massa dos homens, mas somente para os poucos que, com uma pequena introdução, eram capazes de encontrá-lo por si mesmos”⁵.

Além disso, mesmo sendo incontestável a finalidade ético-político-educativa da Academia, e também a falta, pelo menos em linha programática e consciente em todos os níveis, da idéia da unidade sistemática de todas as ciências e da sua organização enciclopédica, não é exato afirmar de modo categórico, como o faz Jaeger, que “as modernas academias e universidades não podem fazer remontar a sua tradição a Platão”⁶. De fato, pela primeira vez na Academia afluíram personalidades, mesmo estrangeiras, de formação muito diversificada e mesmo de atitudes espirituais opostas. Muito além do horizonte socrático, nela entraram triunfalmente a aritmética, a geometria e a astronomia. Com a Academia teve relações Eudoxo, dirigente da escola matemático-astronômica. Temos, ademais, testemunhos que provam a presença na Academia de médicos provenientes da Sicília⁷. E essas personagens, com o seu ensinamento, que devia ser de algum modo regulado, promoveram na escola uma série de debates extremamente fecundos. Assim, não ainda em nível programático, mas *de fato*, e ainda que por um breve período, esse encontro de homens e de ensinamentos diversos na Academia *produziu igualmente um encontro das ciências que eles cultivavam, e os vários membros da Academia puderam pela primeira vez ouvir juntos essas vozes diferentes, os seus confrontos e os seus desencontros, como antes não fora possível*. Nesse sentido, é preciso reconhecer à Academia platônica o mérito de ter antecipado espiritualmente, sob certos aspectos (e também com as diferentes finalidades acima relacionadas), encontro do saber que, muito mais tarde, as universidades buscarão e realizarão de modo

5. Jaeger, *Aristotele*, pp. 27s.; cf. Platão, *Carta VII*, 341 c-e.

6. Jaeger, *Aristotele*, p. 21.

7. Cf. o que observa o próprio Jaeger, *Aristotele*, p. 20 e nota 2.

sistemático. Com razão, portanto, a posteridade escolherá justamente o nome da Academia platônica para designar as instituições nas quais as várias formas de saber são cultivadas e elaboradas no mais alto nível.

É também verdade que a Academia, morto Platão, no curso de poucos decênios perdeu rapidamente essa característica, restringindo sempre mais os próprios interesses numa visão estreita e privada de adequada originalidade. Mas a culpa foi dos sucessores de Platão, os quais não só não foram capazes de desenvolver o grandioso projeto do Mestre, mas também mostraram-se incapazes de conservá-lo intocado. A antiga Academia tornou-se, de vários modos, em parte infiel a Platão, desenvolvendo apenas alguns traços do platonismo, isolando-se da grandiosa visão global originária, chegando assim, de certo modo, a deformá-los irremediavelmente, como veremos agora⁸.

8. Uma bibliografia completa sobre a Antiga Academia e seus expoentes encontra-se em Ueberweg-Krämer, *passim*. Os preciosos papiros herculanenses contendo importantes notícias de Filodemo sobre os Acadêmicos antigos encontram-se agora publicados em excelente edição crítica com tradução e comentário por K. Gaiser, *Philodems Academia. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988.

II. EUDOXO DE CNIDO, UM ASTRÔNOMO HÓSPEDE DA ACADEMIA

1. A imanentização das Idéias

Já o astrônomo Eudoxo¹, intervindo nas discussões filosóficas da Academia, estando ainda vivo Platão, como nos é transmitido, não hesitou em assumir posições opostas às teses de Platão, em dois pontos essenciais que, em última análise, comprometiam o sentido do platonismo no seu conjunto.

Em primeiro lugar, Eudoxo sustenta uma interpretação das relações entre as Idéias e as coisas, que mostra de modo muito eloquente como ele, verdadeiramente, não compreendeu e não acolheu o sentido da “segunda navegação” platônica. Relata-nos, com efeito, Aristóteles que, segundo Eudoxo, as Idéias eram causa das coisas “por mistura”². E Alexandre, comentando a passagem, precisa:

1. Eudoxo nasceu em Cnido, entre a última década do século V e a primeira do século IV (sobre as indicações cronológicas relativas a Eudoxo, as fontes são discordantes; uma discussão sobre esses dados encontra-se em F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin 1966, pp. 137-139). De Cnido foi para Atenas, atraído pela fama dos socráticos (Diógenes Laércio, VIII, 86 [= Lasserre, fr. T 7]). Esteve no Egito, onde manteve contatos com os sacerdotes e aprendeu a sua sabedoria. Em seguida fundou uma escola em Cítico. De Cítico transferiu-se para Atenas com numerosos alunos. Passou os últimos anos da sua vida na própria pátria. Alguns estudiosos tendem hoje a negar que Eudoxo tenha entrado para a Academia platônica. Lasserre escreve: “Seguramente ele não entrou para a Academia e, portanto, nela não ensinou” (p. 41). Mas esta é certamente uma tese hiper crítica. De fato, a) Eudoxo possui uma doutrina das Idéias; b) Aristóteles fala dele como um dos platônicos; c) a sua tese sobre o prazer provocou na Academia reações que só se explicam admitindo que ele, pelo menos por algum tempo, fez parte da escola; d) muitas fontes afirmam que Eudoxo foi ouvinte de Platão (cf. os documentos em Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, p. 993, nota 3). É certamente verdade que a colaboração entre Platão e Eudoxo não terá sido duradoura e que devem ter surgido atritos que levaram a uma ruptura (cf. as explícitas indicações de Diógenes Laércio, VIII, 87s). Para uma exposição pormenorizada do pensamento de Eudoxo ver Ueberweg-Krämer, pp. 73-87.

2. Aristóteles, *Metafísica*, A 9, 991 a 14ss. e M 5, 1079 b 18ss. (= Lasserre, fr. D 1).

Também Eudoxo, entre os amigos de Platão, sustentava que cada realidade existia por causa da mistura das Idéias nas coisas que possuem o ser com relação a elas³.

É óbvio que Eudoxo buscava com essa doutrina simplificar e resolver o problema, assaz árduo no contexto da ontologia platônica, das relações entre Idéias e coisas, problema simplesmente posto no *Fédon*, posteriormente aprofundado no *Parmênides* e nos diálogos sucessivos, porém nunca resolvido de modo perfeito nos escritos, mas só no âmbito das doutrinas não-escritas. Mas a solução proposta por Eudoxo é a pior possível. Com efeito, como já objetava Aristóteles, para poderem “misturar-se” com as coisas, as Idéias deveriam ser corpóreas, pois a mistura se dá exatamente entre elementos corpóreos. Eudoxo certamente não afirmava que as Idéias fossem corpóreas, mas assumia uma posição que, para poder ser corretamente sustentada, comportava a corporeidade das Idéias; ou melhor, assumia uma posição que demonstrava, em substância, que não captara exatamente o sentido do imaterial, porque o imaterial não pode “misturar-se” com o material⁴.

2. O hedonismo de Eudoxo

Igualmente notável foi também o distanciamento de Eudoxo da ética platônica. Ele sustentou, de fato, que o *prazer* é o *bem*, e que isso decorre do fato de todos os seres tenderem espontaneamente ao prazer. Relata Aristóteles textualmente:

[...] Eudoxo pensava que o prazer é um bem por essas razões: [1] vemos que todos os seres vivos, tanto os racionais como os irracionais, tendem a ele; mas em todos os casos o que é desejado é o bem, e o que é desejado mais do que tudo é o máximo bem; portanto, o fato de todos os seres vivos serem levados ao mesmo objeto indica que, para todos, este é o sumo bem (cada ser

3. Alexandre de Afrodísia, *In Arist. Metaph.*, p. 97, 17-19 Hayduck (= Lasserre, fr. D 2).

4. Sobre o problema ver: Reale, *Aristotele, Metafisica*, vol. I, pp. 199s.; Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, pp. 232-239; Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos...*, pp. 149ss.; Ueberweg-Krämer, pp. 74-77.

vivo, de fato, encontra o que é bem para ele, como encontra o seu alimento), mas o que é bem para todos, vale dizer, aquilo para o qual todos tendem, é o bem por excelência. As suas teorias obtinham crédito mais pela virtude do seu caráter do que por si mesmas: era considerado, com efeito, homem excepcionalmente controlado e, portanto, pensava-se que ele afirmava essas coisas não porque fosse pessoalmente amigo dos prazeres, mas porque essa era a verdade. [2] Ademais, pensava que isso não se mostrava menos evidente com base no argumento contrário: com efeito, dizia, a dor é em si mesma um objeto de aversão para todos; portanto, o seu contrário é igualmente para todos algo desejável. [3] E sumamente desejável é o que nós não desejamos por causa de outra coisa nem em vista de outra coisa. Tal objeto é, segundo o consenso unânime, o prazer: de fato, ninguém indaga com que fim o sente, considerando que o prazer é desejável em si mesmo. [4] Enfim, qualquer que seja o bem que se alcance, por exemplo, ao agir com justiça e com temperança, o prazer torna-o mais desejável; mas o bem só pode ser acrescido por si mesmo⁵.

A partir do argumento principal apresentado, é claro que Eudoxo pensava sobretudo na *natureza física* do homem (a que o homem tem em comum com os animais), e não na natureza puramente espiritual do homem, isto é, a alma, que tanto Sócrates como Platão tinham contraposto à natureza física, mostrando que nela, e só nela, consistia a verdadeira natureza do homem. Por isso Eudoxo caminhava para posições análogas às dos cirenaicos, antecipava em certo sentido Epicuro e, assim, situava-se fora da esfera platônica ou, pelo menos, desviava-se da linha platônica.

As desconfianças que Platão nutriu com relação a Eudoxo e os dissabores que surgiram entre os dois⁶ eram bem motivados: o cientista Eudoxo, com efeito, não compreendeu a fundo o filósofo Platão e não soube mover-se na dimensão metafísica por ele alcançada⁷.

5. Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, X, 2, 1172 b 9ss. (= Lasserre, D 3; cf. também D 4).

6. Cf. *supra*, a nota 1.

7. Para a bibliografia ver Ueberweg-Krämer, pp. 82-87.

III. HERÁCLIDES PÔNTICO, UM DIRIGENTE DA ACADEMIA NA AUSÊNCIA DE PLATÃO

1. Esquecimento das realidades inteligíveis

Igualmente indicativos são os desvios da doutrina platônica encontrados em Heráclides Pôntico, que também gozou de grande estima do mestre, a ponto de receber o encargo de substituí-lo *pro tempore* na direção da Academia, por ocasião da última viagem a Siracusa¹. E foi por pequena margem de votos que, depois da morte de Espêusipo, sobrinho e primeiro sucessor de Platão, ele não conseguiu tornar-se o terceiro dirigente da Academia.

Heráclides parece não se ter ocupado especificamente dos problemas suscitados pela doutrina das Idéias nem, em geral, de toda a temática ligada à “segunda navegação”. Diz bem um estudioso italiano que, “de acordo com os testemunhos existentes, a filosofia de

1. Heráclides nasceu em Heracléia no Ponto, de nobre e rica família. Deve ter sido contemporâneo de Espêusipo. Se é verdade, como se relata (Suda, s.v. [= Wehrli, frs. 2 e 17]), que Platão deixou a Heráclides o encargo de dirigir a escola durante a sua viagem à Sicília, isso deve ter coincidido com a última das três viagens, a de 361 a.C. E nessa época, para obter tal encargo, Heráclides não podia ser muito jovem. Se, como se reata (Diógenes Laércio, V, 86 = Wehrli, fr. 3), Heráclides foi ouvinte de Aristóteles, isso poderia referir-se, como foi notado pelos estudiosos, à atividade de Aristóteles como professor de retórica quando estava na Academia. Os escritos atribuídos a Heráclides parece que eram “excelentes pela beleza estilística e pela dignidade do argumento”, como afirma Diógenes Laércio (V, 86), o qual fornece também (V, 86-88) um longo elenco de títulos (cf. Wehrli, fr. 22). Depois da morte de Espêusipo, magoado por não ter sido eleito dirigente da escola, Heráclides deixou a Academia e Atenas para retornar à sua pátria, onde morreu do modo como diremos (cf. nota 8). O mais recente editor dos seus fragmentos o inclui na escola de Aristóteles (F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft VII: *Heraklides Pontikos*, Basel 1953, 1969²). Por outro lado, o mesmo Wehrli reconhece expressamente que os nexos entre Heráclides e os peripatéticos limitam-se a problemas concernentes a disciplinas particulares de caráter científico. Para um desenvolvimento mais pormenorizado ver: Ueberweg-Krämer, pp. 88-89 e F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit*, contido no mesmo volume de Ueberweg no qual está a citada exposição de Krämer (*Die Philosophie der Antike*, Band 3, herausgegeben von H. Flashar, Basel-Stuttgart 1983), pp. 523-528.

Heráclides não só não parece exigir, mas até mesmo excluir a realidade de essências inteligíveis”².

Contudo, ele sustentou uma doutrina de tipo atomístico, ou melhor, de tipo corpuscular, a meio caminho entre o pitagorismo e o atomismo, segundo a qual todas as coisas são compostas de “massas sem junções”, isto é, de corpos indivisíveis que, diferentemente dos corpos da escola de Abdera, eram “capazes de afecções”, portanto, de entrar em relação recíproca de modo não simplesmente mecânico³. Uma teoria desse tipo podia, embora de modo ambíguo, ligar-se de alguma maneira com a doutrina platônica segundo a qual os elementos materiais derivavam da combinação de triângulos elementares; mas não parece que Heráclides a relacionasse com a doutrina das Idéias.

Porém, diferentemente dos atomistas, Heráclides admitiu um Deus que, com a sua intervenção, combinava entre si os átomos e constituía o cosmo; um Deus que, contudo, à diferença do platônico Demiurgo, era concebido, em certa medida, em sentido imanentista. Escreve a esse propósito Cícero:

Heráclides Pôntico, além das bobagens pueris com as quais encheu os seus livros, oscila entre uma concepção tendendo a identificar a divindade com o mundo e uma concepção tendendo a identificar Deus com a mente divina. Mas não hesita, em seguida, em considerar divinos os planetas, em espoliar a divindade de qualquer faculdade perceptiva e em atribuir-lhe um aspecto mutável, para depois contar de novo entre os deuses, naquele mesmo livro, o céu e a terra⁴.

2. Concepção da alma

Assim, enfraquecido o sentido do ser inteligível platônico, Heráclides volta a conceber a alma, de modo fantasioso, como constituída de matéria sideral e luminosa. As almas, antes de entrar nos

2. Pesce, *Idea, Numero e Anima. Primi contributi a una storia del Platonismo nell' Antichità*, Pádua 1961, p. 50.

3. Cf. Wehrli, *Heraklides*, frs. 118-123.

4. Cícero, *De nat. deor.*, I, 13, 34 (= Wehrli, *Heraklides*, fr. 111).

corpos, habitam a Via Láctea e formam os inumeráveis pontos luminosos que vemos⁵. Portanto, na concepção de Heráclides, a alma volta a ser matéria, embora sideral.

O que foi dito explica bem como o misticismo e a religiosidade de Heráclides, enfraquecidas as conquistas da segunda navegação, voltam necessariamente a ser do mesmo tipo do misticismo e da religiosidade dos mistérios. E, precisamente, Heráclides reporta-se aos profetas Zoroastro⁶ e Abari⁷, e remete-se, nessa temática, a filósofos como Pitágoras e Empédocles, muito mais do que a Platão.

Sobre a sua morte circulam duas versões diferentes nos pormenores, mas idênticas no significado: ele queria, depois da morte, receber honras divinas⁸.

3. Negação do geocentrismo

Não podemos concluir o estudo sobre Heráclides sem recordar que, embora sobre bases puramente intuitivas, ele negou que a terra

5. Cf. Wehrli, *Heraklides*, frs. 90-103.

6. Cf. Wehrli, *Heraklides*, frs. 68-70.

7. Cf. Wehrli, *Heraklides*, frs. 73-75.

8. Diógenes Laércio, V, 89s (= Wehrli, *Heraklides*, fr. 16) relata este caso extraído de Demétrio de Magnésia: "Heráclides, desde jovem e até a idade madura, criou uma serpente. Quando estava para morrer, ordenou a um dos seus fiéis amigos que escondesse o seu cadáver e pusesse no leito, em seu lugar, a serpente, para que se acreditasse que ele tinha ido para o meio dos deuses. Tudo foi executado exatamente. Mas, enquanto os cidadãos acompanhavam Heráclides à sepultura e o louvavam cantando, a serpente, ouvindo os gritos, saltou para fora dos panos e convulsionou a multidão. Quando o fato foi descoberto, consideraram Heráclides não mais segundo a falsa crença que ele tinha querido, mas na realidade, tal como ele era". Diógenes Laércio (V, 91 [= Wehrli, *Heraklides*, fr. 14 a)) relata uma segunda versão, ainda mais fantasiosa, extraída de Hermipo: "Mas Hermipo conta que, estando a região devastada por uma carestia, os heraclenses pediram à Pítia um remédio. Heráclides corrompeu com dinheiro não só os enviados sagrados, mas também a Pítia, para que a resposta fosse a seguinte: o mal cessaria se coroassem Heráclides, filho de Eutifronte, ainda vivo, com uma coroa áurea e se o honrassem depois de morto como um herói. Quando trouxeram tal resposta, os seus autores não tiraram dela nenhuma vantagem, porque Heráclides, tão logo recebeu a coroa no teatro, morreu de ataque apoplético, e os enviados foram apedrejados até a morte. E também a Pítia, no momento em que descia para o interior do templo, foi mordida por uma serpente e morreu imediatamente".

estivesse no centro do universo e que fosse imóvel, sustentando que ela gira sobre o próprio eixo do Ocidente ao Oriente⁹.

Parece, ademais, que admitiu, além dessa rotação diária, também uma rotação anual da terra em torno de um centro do mundo, negando, desse modo, o geocentrismo¹⁰.

9. Cf. Wehrli, *Heraklides*, frs. 104-117, e o comentário nas pp. 94ss.

10. Ver Ueberweg-Krämer, pp. 94s. com as relativas indicações. Para a bibliografia ver as pp. 98-102.

IV. ESPÊUSIPO, PRIMEIRO SUCESSOR DE PLATÃO

1. Repúdio das Idéias platônicas

Justamente os que enfrentam diretamente a discussão dos problemas relativos ao mundo inteligível, buscando superar alguns problemas levantados por ele, indicam o quanto estava ofuscado e comprometido o sentido da autêntica componente metafísica platônica na Academia. E, em primeiro lugar, está Espêusipo¹, sucessor de Platão, que negou a existência das Idéias e dos Números ideais, reduzindo todo o mundo inteligível platônico unicamente aos *entes matemáticos*, como relata Aristóteles:

Não acreditava que existissem Idéias, nem entendidas em sentido próprio nem entendidas como números, [mas acreditava] que existissem entes matemáticos e que os números fossem as primeiras realidades².

O Estagirita diz-nos também a razão pela qual Espêusipo foi induzido a isso, isto é, por não conseguir superar as dificuldades levantadas pela teoria das Idéias:

1. Espêusipo era filho de Potoné, irmã de Platão. Sucedeu Platão em 347 e dirigiu a Academia por oito anos, até 339/338. Parece que, velho e enfermo, pôs espontaneamente fim à própria vida (cf. Isnardi Parente, fr. 2). O elenco dos livros escritos por Espêusipo é referido por Diógenes Laércio, IV, 4-5 (= Isnardi Parente, fr. 2). P. Lang foi o primeiro a recolher os fragmentos que restaram, descurando, porém, os testemunhos biográficos (*De Speusippi academici scriptis. Accedunt fragmenta*, Bonn 1911; Frankfurt 1964²). Foram recentemente publicadas, com breve intervalo, duas novas e notáveis coleções dos textos, preparadas, respectivamente, por M. Isnardi Parente (Speusippo, *Frammenti*, Edizione, traduzione e commento, Bibliopolis, Nápoles 1980) e por L. Tarán (*Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Brill, Leiden 1982). Ao lado da clássica numeração de Lang, indicaremos também a de Isnardi Parente, que tem a vantagem de pertencer a uma coleção que está publicando toda "A Escola de Platão" (e como tal impõe-se como ponto de referência) e de fornecer também a tradução dos textos. A menção da numeração da edição de Tarán impõe-se pela sua excepcional importância. Para um quadro sintético completo do pensamento de Espêusipo ver Ueberweg-Krämer, pp. 22-38.

2. Aristóteles, *Metafísica*, M 8, 1083 a 20ss. (= Lang, fr. 42 d; cf. frs. 42 a-c = Isnardi Parente, frs. 73-16 = Tarán, frs. 31-34).

De fato, os que admitem a existência só de entes matemáticos além das realidades sensíveis, abandonaram o número ideal e admitiram só o número matemático, porque viram os *artifícios* e as *dificuldades* da doutrina das Idéias³.

Os estudiosos notaram bem esse desvio nitidamente herético de Espêusipo, mas sem atinar para o seu alcance.

Eliminados os Números ideais e as Idéias, restavam ainda, indubitavelmente, os entes matemáticos e geométricos, que constituíam o degrau inferior da hierarquia do mundo inteligível platônico, uma espécie de faixa *intermediária* entre os entes sensíveis e os superiores entes ideais. Tais entes matemáticos e geométricos, enquanto inteligíveis, eram entendidos como ontologicamente diferentes das coisas sensíveis (isto é, ingênitos, incorruptíveis, imutáveis, captáveis somente pelo pensamento) e, por isso, “distintos” ou “separados” delas⁴. E se, depois dessa reforma, a posição de Espêusipo não se reduziu ao mero pitagorismo, foi unicamente pela “distinção” ou “separação” (ou seja, *transcendência*) que ele ainda aceitou de Platão, e que não havia nos pitagóricos, mas à qual fatalmente enfraqueceu quase à extinção. Com efeito, os entes matemáticos e geométricos são os menos idôneos para dar o sentido do supra-sensível pois, mesmo possuindo os caracteres essenciais do supra-sensível, mantêm alguns caracteres do sensível, como a *multiplicidade* (existem muitos números matemáticos, muitos dois, três, quatro, etc., enquanto as Idéias são únicas; existem muitos triângulos geométricos, muitos quadrados, etc.); ademais, os entes geométricos implicam a espacialidade, mesmo que seja ideal.

A metafísica platônica acaba sendo radicalmente matematizada, com todas as consequências que daí derivam.

2. Os planos da realidade

A distância que separa Espêusipo de Platão mostra-se evidente também na diversidade e na nítida distinção de planos hierárquicos da

3. Aristóteles, *Metafísica*, M 9, 1086 a 2ss. (= Lang, fr. 42 e = Isnardi Parente, fr. 77 = Tarán, fr. 35).

4. Como nos relata Aristóteles: cf. Lang, frs. 42 a-c = Isnardi Parente, frs. 73-75 = Tarán, frs. 31-33.

realidade por ele propostos. Além dos princípios primeiros, dos quais falaremos adiante, ele admitia:

- 1) os *números* (matemáticos);
- 2) as *grandezas* (geométricas);
- 3) a *alma*;
- 4) os *sensíveis*⁵.

Como se vê, nesse esquema não há mais lugar para as Idéias-números nem para as Idéias em geral, e nem mesmo para o Demiurgo (e, em particular, para a sua função produtora do mundo), que são realidades situadas claramente fora das categorias unilateralmente matematizantes às quais Espêusipo reduz o discurso metafísico. É mantida, contudo, a *alma do mundo*, mas com importância e função diferentes.

Contudo, há mais. Platão, como vimos, interpretou os planos da realidade em função dos *princípios* da própria natureza, sobretudo em função das categorias do *limite* e do *ilimitado* (o limite entendido como forma, o ilimitado como matéria: como matéria inteligível no mundo inteligível, como *chora* ou espacialidade sensível no mundo sensível); ademais, manteve sempre firme a convicção de que todo o real, em todos os planos, dependia do único Princípio Primeiro (o Uno-Bem). Espêusipo abandonou também essa explicação do real, como nos informa Aristóteles:

Admitia *princípios diferentes* para todo tipo de substância: com efeito, um é o princípio dos números, outro o das grandezas e outro ainda o da alma...⁶.

Aristóteles observa ainda a imprecisão dessa posição pois, segundo ele, admitir princípios diversos para as realidades diversas significa reduzir o universo a uma série de episódios⁷, como acontece numa tragédia de má qualidade, desconexa e sem unidade precisa⁸.

5. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Z 2, 1028 b 18ss. (= Lang, fr. 33a; cf. frs. 33 b-d = Isnardi Parente, frs. 48-51 = Tarán, frs. 29 a-c).

6. *Ibidem*.

7. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A 10, 1075 b 37ss.; N 3, 1090 b 13ss. (= Lang, frs. 33 e, 50 = Isnardi Parente, frs. 52, 86 = Tarán, frs. 30, 37).

8. Cf. nota 15 e o texto correspondente.

O Estagirita observa ainda contra Espêusipo, em espírito platônico, que admitir princípios diversos para as diversas realidades significa admitir um universo mal governado, pois um universo bem governado deve ser dirigido por um *único princípio*⁹.

Tudo o que estamos dizendo ficará mais claro a partir do que segue.

3. Princípios supremos do real

Platão, nas suas “doutrinas não-escritas”, como sabemos, pôs o ápice da hierarquia do mundo inteligível no Uno, fazendo derivar dele, em união bipolar com uma Díade de grande-pequeno (o indeterminado inteligível), os Números ideais. Espêusipo aceitou em parte a doutrina do Uno-princípio (traindo-a largamente, por outro lado, como veremos adiante), mas em lugar da díade de grande-pequeno, pôs o princípio da *multiplicidade*¹⁰, provavelmente porque, eliminadas as Idéias-números e as Idéias em geral, devendo deduzir como primeiros os números matemáticos, o princípio da *multiplicidade* pareceu-lhe ser mais conforme ao seu escopo.

Ademais, como já se disse, Espêusipo não soube desenvolver a dedução das sucessivas realidades, de modo unitário, a partir daqueles princípios supremos. Os planos do real acima elencados poderiam ser assim entendidos e desdobrados:

- 1) número;
- 2) número + extensão = grandeza;
- 3) grandeza + movimento = alma;
- 4) alma + corporeidade = sensível.

Ora, afirma um agudo intérprete, “o Uno e o múltiplo [...], mesmo permanecendo em si idênticos, operando em todos os níveis sobre uma matéria diferente, dão lugar aos planos sucessivos. Mais exatamente, dever-se-ia dizer que múltiplo e matéria *são a mesma coisa*,

9. Cf. Lang, fr. 33 e = Isnardi Parente, fr. 52 = Tarán, fr. 30.

10. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, N 5, 1092 a 35s., N 1, 1087 b 4ss. (= Lang, frs. 48 a-b = Isnardi Parente, frs. 82-82 a = Tarán, frs. 38-39).

de modo que, propriamente idêntico, permanece somente o Uno, porque o outro princípio é multiplicidade no primeiro nível, extensão no segundo, movimento no terceiro e corporeidade no quarto”¹¹. Esta sutil exegese¹², que em parte salvaria Espêusipo do “rapsodismo” ontológico, não parece ser confirmada adequadamente pelos textos. Com efeito, Aristóteles diz expressamente que, para Espêusipo, não só era *diferente* o princípio material das diferentes realidades, mas *também o princípio formal era diferente*, e diz ainda, particularmente, que Espêusipo deduzia as grandezas a partir do *ponto*, “que *não é o uno*, mas *semelhante ao uno*”¹³, e de *uma matéria diferente*, que *não é o múltiplo*, mas “*é semelhante ao múltiplo*”¹⁴. Assim não parece possível salvar Espêusipo da acusação de rapsodismo ontológico, e Aristóteles pode muito bem objetar que os planos da realidade, como são admitidos por ele, não podem depender uns dos outros:

De fato, mesmo que o número existisse, segundo a doutrina dos que admitem somente a existência de entes matemáticos, existiriam, apesar de tudo, as grandezas; e se também não existissem as grandezas, existiriam ainda a alma e os corpos sensíveis. Mas os fatos demonstram que a realidade não é uma série desconexa de episódios, como uma tragédia de má qualidade¹⁵.

Mas há outro ponto que indica de modo eloquente a medida da perda da mensagem de Platão. Da *República* ao *Timeu* e também nas “doutrinas não-escritas”, Platão tinha reafirmado que o Princípio primeiro é o Bem, coincidente com o Uno, e que o Demiurgo construtor do mundo também é essencialmente bom. Espêusipo, ao contrário, negou que o Princípio coincidissem com o Bem e, portanto, que o Bem coincidissem com o Uno, sustentando que o bem e o belo existem só no que deriva do Princípio, como acontece, por exemplo, nas plantas e nos animais: não é bom e belo a semente nem o germe, que corresponderiam ao princípio, mas só o organismo desenvolvido, isto é, o principiado¹⁶.

11. Pesce, *Idea, Numero e Anima*, p. 57.

12. Para uma interpretação análoga, cf. Ueberweg-Krämer, p. 31.

13. Cf. Lang, fr. 49 = Isnardi Parente, fr. 84 = Tarán, fr. 51.

14. *Ibidem*.

15. Aristóteles, *Metafísica*, N 3, 1090 b 13s. (= Lang, fr. 50 = Isnardi Parente, fr. 86 = Tarán, fr. 37).

16. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, L 7, 1072 b 30ss. (= Lang, fr. 34 a; cf. frs. 34 b-f = Isnardi Parente, frs. 53-58 = Tarán, frs. 42-44).

Sabemos que Espêusipo sustentou essa tese, identificando o Uno com o Bem, para evitar a conseqüente identificação do princípio do múltiplo com o mal¹⁷. Mas a emenda foi pior do que o soneto: para eliminar uma dificuldade dialética, Espêusipo eliminava pela base uma das mais poderosas intuições platônicas: a que, pela primeira vez no Ocidente, punha o Bem como origem do ser¹⁸.

Enfim, deve-se notar uma última peculiaridade do pensamento de Espêusipo. Ele não só dissociou o Uno do Bem, mas ulteriormente, do Uno e do Bem dissociou também a Inteligência (como em parte já Platão). Relata Aécio:

Espêusipo disse que Deus é a Inteligência, a qual não se identifica nem com o Uno nem com o Bem, mas tem a sua natureza particular¹⁹.

Os testemunhos que nos chegaram não dizem com exatidão qual é a natureza da Inteligência. Talvez Espêusipo situasse o Deus-Inteligência na esfera dos entes matemáticos, relacionando-o com a natureza das realidades matemáticas²⁰, assim como a alma era relacionada com as realidades matemático-geométricas, e definida como “forma do geralmente extenso”²¹.

4. O conhecimento

Depois do que dissemos, não causará admiração o corte anti-dualista que assume a gnosiologia de Espêusipo. Os entes inteligíveis são captados pelo conhecimento intelectual, enquanto os entes sensíveis são captados pela percepção sensível com valor cognoscitivo²². Platão, como sabemos, negava à sensação e à percepção sensível valor de conhecimento, e reservava a qualificação de verdadeiro

17. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, N 4, 1091 b 30ss. (= Lang, fr. 35 a; cf. fr. 35 b-e = Isnardi Parente, frs. 64ss, 59 = Tarán, frs. 45 a-46 b)

18. Cf. o vol. II, pp. 100s., 309.

19. Aécio, em Estobeu, *Anthol.*, I, 1 (= Diels, *Doxographi graeci*, p. 303 b = Lang, fr. 38 = Isnardi Parente, fr. 89 = Tarán, fr. 58).

20. Cf. Ueberweg-Krämer, p. 37.

21. Ver Isnardi Parente, frs. 96-98 e comentário dos mesmos, pp. 336-346.

22. Cf. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 145 (= Lang, fr. 29 = Isnardi Parente, fr. 34 = Tarán, fr. 57).

conhecimento à dialética e à intelecção, capazes de captar o mundo das Idéias.

No que concerne ao conhecimento intelectual, Espêusipo, desenvolvendo certos aspectos da dialética platônica, que já visava determinar as relações essenciais (positivas e negativas) que ligavam entre si as várias Idéias, afirmava, de maneira original, que não podemos conhecer uma coisa só estabelecendo *a totalidade das relações positivas e negativas que a liga organicamente com todas as outras*. Relata Aristóteles, aludindo a Espêusipo:

Alguns sustentam que é impossível conhecer as diferenças de uma coisa com relação a todas as outras sem conhecer cada uma delas; mas sem as diferenças — eles afirmam — não é possível conhecer cada uma das coisas definíveis, já que uma coisa é idêntica àquilo do qual não difere e é diferente daquilo do qual difere²³.

Trata-se de uma concepção organicista do conhecimento, referida a um conceito de base da dialética platônica, que antecipa de algum modo a Hegel e a Bradley, como foi muito bem notado²⁴.

5. A ética

Na ética, Espêusipo deve ter partilhado algumas idéias platônicas, porém temperando notavelmente o seu ascetismo.

Afirmou que o bem supremo do homem é a virtude porque é o bem da alma, mas considerou bens, embora inferiores, também as afecções positivas do corpo, como a saúde e semelhantes, e males as coisas a eles contrárias²⁵, e polemizou com Eudoxo, que sustentava ser o prazer um bem²⁶. Mas o que principalmente merece ser observado é a definição geral que Espêusipo deu da felicidade como “sistema perfeito de realização das coisas *conformes com a natureza*”²⁷. De fato, a

23. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, B 13, 97 a 6ss.; (= Lang, fr. 31 a; cf. frs. 31 b-c = Isnardi Parente, frs. 38-40 = Tarán, frs. 63 a-d).

24. Cf. Cherniss, *L'enigma...*, p. 45.

25. Cf. Lang, frs. 57-59 = Isnardi Parente, frs. 101-107 = Tarán, frs. 77, 78 a-d, 79.

26. Cf. Lang, fr. 60 a - 60 i = Isnardi Parente, frs. 108-117 = Tarán, frs. 80ss.

27. Clemente de Alexandria, *Strom.*, II, 22, 133 (= Lang, fr. 57 = Isnardi Parente, fr. 101 = Tarán, fr. 77).

conformidade com a natureza tornar-se-á a palavra de ordem de todas as escolas helenísticas. Em Espêusipo a natureza é, pelo menos em parte, ainda a platônica; nas escolas helenísticas, ao contrário, voltará a ser a pré-socrática *physis*, mais ainda, uma *natureza* concebida de modo predominantemente materialista, como veremos²⁸.

28. Para a bibliografia ver: Isnardi Parente, pp. 29-48 e Ueberweg-Krämer, pp. 39-43.

V. XENÓCRATES, SEGUNDO SUCESSOR DE PLATÃO

1. A tripartição da filosofia

Espêusipo foi dirigente da Academia, como dissemos, por apenas oito anos. Sucedeu-o Xenócrates (vencendo a Heráclides, por pequena margem), o qual dirigiu a escola por um quarto de século¹, e, com a sua habilidade pessoal de mestre e com numerosos escritos, deixou uma marca mais profunda e duradoura. Não sem razão, portanto, ele é considerado o maior expoente da antiga Academia.

Costuma-se dizer que Xenócrates é mais próximo de Platão do que Espêusipo. Todavia, tal afirmação, mesmo sendo verdadeira, pode levar a enganos, pois maior aproximação é ainda muito relativa dado que, em substância, o autêntico espírito de Platão revive apenas em parte na doutrina de Xenócrates e sofre deformações que, embora menos vistosas que as que encontramos na doutrina de Espêusipo, são no entanto notáveis.

Muito indicativa é a *tripartição* que Xenócrates operou no âmbito da filosofia, acreditando ter dado com isso forma sistemática às perspectivas segundo as quais se desenvolvera o pensamento platônico. Ele dividiu, com efeito, a filosofia em 1) *física*, 2) *ética* e 3) *lógica*. Esta divisão proviria virtualmente de Platão, que teria acrescentado a *dialética* à *física* dos antigos naturalistas e à *ética* de Sócrates,

1. Xenócrates nasceu em Calcedônia, no início do século IV. Ainda jovem foi para Atenas, onde logo se tornou seguidor de Platão. Acompanhou Platão numa de suas viagens à Sicília (Diógenes Laércio, IV, 6 e 11 = Isnardi Parente, fr. 2). Assumiu a direção da Academia em 339/338 e manteve-a até 314/313 a.C. Morreu aos 82 anos, segundo o que afirma Diógenes Laércio (IV, 14 = Isnardi Parente, fr. 2). Foi escritor muito fecundo: compôs obras em prosa e em poesia, assim como exortações das quais Diógenes Laércio (IV, 11-14 = Isnardi Parente, fr. 2) fornece os títulos. Os fragmentos que restaram foram compilados pela primeira vez por R. Heinze, *Xenokrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892 (Hildesheim 1965²) e, agora, por M. Isnardi Parente, *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*. Edição, tradução e comentário, Bibliopolis, Nápoles 1982. Junto com a clássica numeração de Heinze, daremos a de Isnardi Parente. Para uma exposição mais pormenorizada do pensamento de Xenócrates ver Ueberweg-Krämer, pp. 44-66.

e teria fundido tudo num grandioso sistema²; mas o primeiro a propô-la foi Xenócrates³.

A distinção fez enorme sucesso, e dela serviu-se toda a era helenística, por mais de meio milênio, para fixar os quadros do saber filosófico. Em lógica, física e ética dividiram a especulação filosófica os epicuristas, os estóicos e os ecléticos; contra os esquemas e os dogmas da lógica, da física e da ética dirigiram as suas críticas dissolventes.

No entanto tal tripartição não capta e não revela as verdadeiras linhas de força do filosofar platônico, mas em certo sentido encobre-as, porque oculta exatamente a linha de força essencial do platonismo, isto é, a *metafísica*. Com efeito, bastaria remeditar o *Fédon* para constatar a radical ruptura que Platão opera com a velha física, justamente em função da sua “segunda navegação”; e bastaria considerar os livros centrais da *República* e os diálogos imediatamente posteriores, para dar-se conta de que *a dialética platônica inclui uma verdadeira metafísica*, na medida em que esta exprime a ascensão do sensível ao supra-sensível, e na medida em que os seus procedimentos dialéticos descendentes e ascendentes estão em conexão com a concepção da estrutura do supra-sensível (e, portanto, com os êxitos da “segunda navegação”). O esquema de Xenócrates deveria, pois, fundamentalmente, destacar a componente que Aristóteles chamou de “filosofia primeira” (ou “teologia”) e os pósteros de “metafísica”, e distinguir: 1) metafísica, 2) física, 3) ética e 4) dialética ou lógica. Mas tal distinção, como veremos, não foi feita nem mesmo no Perípatos pós-aristotélico, onde teria sido ainda mais fácil e mais óbvia, porque delineada pelo próprio Estagírita.

2. A doutrina do conhecimento

Da dialética, à qual Xenócrates deve ter dedicado muita atenção⁴, sabemos pouco. Chegaram-nos, contudo, notícias da gnosiologia, que, em não pequena parte, modifica a gnosiologia platônica.

2. Cf. Diógenes Laércio, III, 56.

3. Cf. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 16 (= Heinze, fr. 1 = Isnardi Parente, fr. 82).

4. No catálogo das obras de Xenócrates lêem-se numerosos títulos de obras dedicadas a esse ponto (cf. Isnardi Parente, fr. 2, pp. 55ss.).

Platão, como sabemos, em função do pressuposto da perfeita correspondência entre os planos do conhecimento e os planos do ser, admitiu as duas fundamentais figuras gnosiológicas da “ciência” e da “opinião” ou *doxa*, que se referiam, respectivamente, à esfera da inteligibilidade e à do sensível; e admitiu como verdadeira em sentido absoluto só a primeira; a *doxa* era, para Platão, quase sempre falsa e, quando verdadeira, em certo sentido, só *per accidens*. Xenócrates projeta uma nova distinção das esferas do ser e, conseqüentemente, modifica também a distinção das formas do conhecer.

Ele distingue três diferentes planos do real: 1) a realidade que subsiste fora do céu, 2) a realidade constituída pelos céus e 3) a realidade encerrada dentro da esfera do céu⁵. A distinção faz eco a esquemas platônicos, mas sobretudo repete de modo claríssimo o célebre esquema aristotélico, e o reproduz afirmando fortemente os caracteres cosmológicos, muito mais do que os especificamente metafísicos e ontológicos. A realidade que está fora do céu é a realidade do inteligível; o céu é concebido como um misto de sensível e inteligível; a realidade que está dentro da esfera do céu é o sensível.

A essas três esferas da realidade correspondem três formas cognitivas, respectivamente: 1) o puro conhecimento noético, 2) a representação *doxástica*, 3) a percepção sensorial. Ademais, Xenócrates declarou que o conhecimento noético é *cientificamente verdadeiro*, porque tem como objeto o inteligível; o conhecimento sensorial é, por sua vez, *empiricamente verdadeiro*, porque a percepção sensorial é sempre verdadeira como constatação do empírico. Ao contrário, a representação *doxástica* pode ser verdadeira ou falsa enquanto, sendo os céus realidade ao mesmo tempo inteligível (pelas leis que os governam) e sensível (porque são vistos e, portanto, têm matéria), podem dar lugar ao erro, justamente em virtude da mistura dos dois elementos⁶. Em todo caso, é claro que, para Xenócrates, a *doxa* vale mais que a sensação e tem um âmbito autônomo, muito mais do que para Platão.

5. Cf. Heinze, fr. 5 = Isnardi Parente, fr. 83.

6. *Ibidem*.

3. Os princípios e as esferas do ser

Espêusipo eliminara os Números ideais e as Idéias em favor dos números matemáticos, reduzindo aqueles a estes, como se viu acima; Xenócrates repudia a posição de Espêusipo e tenta voltar à posição platônica sustentando o seguinte:

As Idéias e os Números têm a mesma natureza e todas as coisas restantes — linhas e superfícies, e até a substância do céu e das coisas sensíveis — derivam deles⁷.

Portanto, os Números dos quais fala Xenócrates não são os matemáticos dos quais fala Espêusipo, mas os *ideais*. As Idéias e os Números ideais absorvem em si toda a realidade do mundo inteligível e explicam todas as coisas celestes e sensíveis. Aquelas realidades que constituem a esfera supraceleste, da qual se falou no parágrafo precedente, são, portanto, os Números ideais e as Idéias, e deles derivam as outras duas esferas.

E os Números ideais e as Idéias, sendo uma multiplicidade que deve ser explicada, do que derivam? Xenócrates retomou a doutrina platônica dos dois princípios supremos do “Uno” e da “Díade indefinida de grande e pequeno”⁸. Esses princípios, combinando-se entre si, davam origem (uma origem não cronológica, mas extratemporal, isto é, ideal) aos Números ideais e às Idéias⁹. Xenócrates derivava, em seguida, dos Números, as Figuras¹⁰, segundo um procedimento que os documentos não nos permitem reconstruir de modo exato, e segundo esquemas que Aristóteles não se cansa de denunciar como absurdos.

Parece que Xenócrates, por um lado, absorve totalmente os entes matemáticos na esfera ideal, dado que, justamente, Idéias e Números têm a mesma natureza. Por outro lado, parece manter o estatuto ontológico de “intermediárias” para as formas geométricas, que constituem, em certo sentido, a passagem mediada entre idealidade e espa-

7. Aristóteles, *Metafísica*, Z 2, 1028 b 24ss. (= Heinze, fr. 34; cf. também as outras passagens ali reportadas = Isnardi Parente, frs. 103ss.).

8. Cf. Teofrasto, *Metafísica*, 6 a-b Usener (= Heinze, fr. 26; cf. também Heinze, frs. 27 e 28 = Isnardi Parente, frs. 100, 98, 101, 102).

9. Cf. Heinze, frs. 29ss. = Isnardi Parente, frs. 119 e 94ss.

10. Cf. Heinze, frs. 37-39 = Isnardi Parente, 117, 118, 260.

cialidade física. Assim sendo, seria preciso concluir que a ordem dos números pode ser considerada como reabsorvida por Xenócrates na ordem ideal; não, porém, a ordem das figuras, que permanece “intermediária”¹¹.

Também no cosmo de Xenócrates, como no de Espêusipo, não desempenha papel produtivo um Demiurgo entendido em sentido platônico. Como Aristóteles, ele concebeu o mundo não criado junto com o tempo, mas eterno¹² e, portanto, deu à narração do *Timeu* uma interpretação não literal (mas alegórica): mesmo a geração do mundo se dá *fora do tempo*, como a dos Números ideais.

Xenócrates (como Espêusipo) manteve todavia a alma do mundo, fazendo-a derivar dos supremos princípios do Uno e da Díade, definindo-a como *número automotor*, que não coincide, porém, com a Inteligência suprema, a qual, como veremos a seguir, segundo Xenócrates, junta-se ao Uno¹³.

As almas humanas, que são igualmente números automotores, são concebidas platonicamente como incorpóreas, como inteligências imateriais provenientes de fora do corpo, como imortais e eternas: Xenócrates afirma ser imortal e eterna não só a parte racional da alma mas até mesmo a parte irracional¹⁴.

4. Interpretação religiosa do cosmo

Tudo o que dissemos até aqui ainda não caracteriza plenamente o pensamento de Xenócrates. Com efeito, ele interpreta em chave acentuadamente religiosa a ontologia, a cosmologia e a ética. Vimos a maciça presença da componente religiosa no sistema platônico; nisso Xenócrates poderia parecer fiel seguidor do mestre. Mas veremos que isso é verdade só na aparência e não na realidade, porque a religiosidade de Xenócrates já é outra com relação à platônica.

11. São essas as conclusões de Isnardi Parente com base nos frs. 106-108 e 117-118 (ver o seu comentário, pp. 339s. 344-346).

12. Cf. Heinze, frs. 54-55 = Isnardi Parente, frs. 153-160.

13. Cf. Heinze, frs. 60ss. = Isnardi Parente, frs. 165ss.

14. Cf. Heinze, frs. 70ss. = Isnardi Parente, frs. 205ss.

Como é expressamente referido, ele não só identificava o Uno com o Intelecto, mas chamava-o Zeus, supremo Deus masculino, pai e senhor do universo. De modo análogo, identificava a Díade com a Deusa feminina, mãe dos Deuses, senhora das coisas que estão sob o céu, alma do universo¹⁵.

E não só os dois princípios ontológicos supremos eram entendidos por ele em chave mitológico-religiosa, mas eram entendidas da mesma maneira também as três substâncias ou as três esferas da realidade nas quais ele dividia o universo, substâncias que ele identificava com as três Moiras: ele chamava Atropo a esfera do inteligível, Laques a esfera dos céus, Cloto a esfera do sensível¹⁶.

Além do céu, naturalmente, também os planetas eram considerados seres divinos, até mesmo Deuses. Cícero relata:

Xenócrates dizia que oito era o número dos deuses, dos quais cinco teriam tirado o nome dos planetas, um sexto resultaria do conjunto das estrelas fixas, que constituiriam assim os membros esparsos de um único corpo indivisível, o sétimo e o oitavo, enfim, seriam identificados, respectivamente, com o sol e com a lua¹⁷.

Os próprios elementos físicos eram por ele considerados divinos¹⁸. Até mesmo os animais, na sua opinião, possuiriam certo sentido do divino¹⁹.

A visão religiosa do cosmo, como se vê, parece situar-se num clima de caráter mais místico-mágico do que racional, em todo caso, de espírito não genuinamente platônico.

Uma prova ulterior do que dissemos encontra-se na doutrina dos Demônios, que Xenócrates desenvolve partindo de motivos platônicos²⁰. Os Demônios são seres intermediários entre os homens e os Deuses, que agem de modo particular nos sacrifícios e nos oráculos. Eles são seres mais poderosos que os homens, porém menos que os Deuses e, contrariamente aos Deuses, podem ser bons ou maus.

15. Cf. Aécio, *Plac.*, I, 7, 30 (= Heinze, fr. 15 = Isnardi Parente, fr. 213).

16. Heinze, fr. 5 = Isnardi Parente, fr. 83.

17. Cícero, *De nat. deor.*, I, 13, 34 (Heinze, fr. 17 = Isnardi Parente, fr. 263).

18. Cf. Heinze, fr. 15 = Isnardi Parente, fr. 213.

19. Cf. Heinze, fr. 21 = Isnardi Parente, fr. 220.

20. Cf. Heinze, frs. 23-25 = Isnardi Parente, frs. 222-230.

O que as antigas lendas narravam sobre as disputas e as lutas entre os Deuses, as suas paixões e ações, na realidade deveria ser atribuído não aos Deuses, mas aos Demônios. Os demônios são as almas libertas dos corpos.

Como bem se observou, a demonologia de Xenócrates tem um tríplice significado: 1) um significado religioso, enquanto os Demônios são mediadores entre os homens e os Deuses e têm parte dominante nos cultos e nos oráculos, 2) um significado psicológico, porque são almas humanas que se libertaram dos corpos com a morte e 3) também um significado ético, porque o conflito entre o bem e o mal prossegue com eles, além da terra, também no mundo celeste²¹.

Essa demonologia teve notável influxo sobre o estoicismo e, em seguida, sobre toda a filosofia pagã de caráter religioso, particularmente sobre o médio e o neoplatonismo.

5. A ética

Xenócrates escreveu muito sobre ética, mostrando assim ser sensível às novas exigências espirituais dos tempos. Veremos, com efeito, como nos sistemas da era helenística a ética é maciçamente dominante.

Pelo pouco que nos é referido dele nessa matéria, podemos dizer que ele fixou o esquema ao qual se ativeram posteriormente todos os antigos Acadêmicos.

Em particular, Xenócrates deve ter contribuído intensamente para fixar a “escala dos bens” ou dos valores (evidentemente inspirando-se nas *Leis* de Platão), ou seja, a escala diante da qual o homem vive da maneira como deve viver e é feliz.

Como primeiro bem ele pôs o bem espiritual da *virtude: primeiro bem*, note-se, mas não *único bem*, como sustentavam os estóicos. Como segundo bem pôs as afecções positivas do corpo (como, por exemplo, a saúde), e como terceiro bem pôs as coisas favoráveis exteriores (os bens instrumentais).

Para alcançar a felicidade, não bastam os bens inferiores; é preciso o primeiro bem. Todavia, a virtude, se está em condições de dar

21. Cf. o amplo exame do tema em Heinze, pp. 78-123.

a felicidade, não pode dar a *felicidade total* onde faltem os outros bens. Os bens inferiores, portanto, se não dão a felicidade, quando usados de modo reto podem, contudo, completá-la²².

E como fundamento dessa escala de valores, Xenócrates punha a própria natureza, a *physis*²³, como já fizera Espêusipo e ainda mais acentuadamente Pólemon e, em seguida, todos os filósofos da era helenística²⁴.

22. Cf. Heinze, frs. 76-94 = Isnardi Parente, frs. 231-251.

23. Plutarco, *Adv. Stoic.*, 23, 1069 e (= Heinze, fr. 78 = Isnardi Parente, fr. 233); Cícero, *De fin.*, IV, 6, 15 (= Heinze, fr. 79 = Isnardi Parente, fr. 234).

24. Para a bibliografia ver. Isnardi Parente, pp. 9-26 e Ueberweg-Krämer, pp. 66-72.

VI. OS ÚLTIMOS REPRESENTANTES DA ANTIGA ACADEMIA: PÓLEMON, CRÁTES E CRÂNTOR

Depois da morte de Xenócrates, na metade do século que se seguiu, a Academia foi dominada por três pensadores que contribuíram para produzir uma mudança no clima espiritual, a ponto de pôr a antiga escola de Platão em sintonia com o clima espiritual das escolas helenísticas. Foram eles: Pólemon, por muito tempo dirigente da escola, Crátes, que sucedeu ao mestre Pólemon por um brevíssimo período, e Crântor, companheiro e discípulo de Pólemon. De fato, nos seus escritos, no seu ensinamento, assim como no seu modo de viver, dominam amplamente as instâncias da nova época, as quais encontram nos estóicos, nos epicuristas e nos cétricos suas expressões mais vivas e verdadeiras; e o que de Platão ainda resta, ou o que elas repetem de Platão, de vários modos é afetado pelas novas perspectivas.

1. Pólemon

Pólemon¹ nasceu numa agitada família ateniense. Depois de ter vivido uma juventude dissoluta em meio a intemperanças de todo gênero, foi convertido por Xenócrates, improvisamente, no dia em que o ouviu falar da moderação. Daí em diante a filosofia transformou completamente a Pólemon, o qual conquistou tal firmeza, tal decisão de caráter, tal compostura de modos, constância e perseverança moral, que o tornaram famoso². Conta-se dele esse episódio:

Quando um cão raivoso dilacerou-lhe um músculo, nem sequer empalideceu; tendo-se difundido a notícia do fato, estourou na cidade um tumulto, mas Pólemon permaneceu impassível³.

1. Pólemon sucedeu a Xenócrates em 314/313 a.C. e dirigiu a Academia até 276-275 a.C. A edição de referência é a de M. Gigante, *Polemonis Academici fragmenta*, Nápoles 1977 ("Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli", vol. LI [1976], pp. 91-144). Para uma exposição completa do pensamento de Pólemon ver Ueberweg-Krämer, pp. 151-161; cf. a bibliografia aí contida, pp. 168-174.

2. Cf. Diógenes Laércio, IV, 16-17 (= G., frs. 14 e 16).

3. Diógenes Laércio, IV, 17 (= Gigante, fr. 108).

O episódio é não só significativo, mas também emblemático, porque revela da maneira mais eloqüente como, então, também na Academia, a filosofia tinha-se transformado em *doutrina e prática de vida*, exatamente nas mesmas dimensões em que as novas escolas helenísticas, do ceticismo ao epicurismo e ao estoicismo, vinham se afirmando. Deve-se ainda notar que tal episódio figuraria perfeitamente na biografia de um cínico ou de um pirroniano, ou de um sábio estóico, os quais indicavam na “impassibilidade” uma das conquistas fundamentais da sabedoria, como em parte já dissemos, e como veremos amplamente adiante.

Porém, há mais. Não só na prática da vida, mas também nas afirmações doutrinárias, Pólemon está em sintonia com o espírito das novas escolas. Eis um eloqüente testemunho:

Pólemon costumava dizer que *é preciso exercitar-se nos fatos concretos da vida e não nas especulações dialéticas*, para evitar ser como alguém que tenha aprendido de memória um manual de harmonia musical e não saiba exercitá-la e, portanto, para evitar despertar admiração pela habilidade dialética e ser incoerente consigo mesmo na disposição da própria vida⁴.

Considerando bem, isso significava em certa medida *o abandono de Platão e, em certo sentido, um retorno a posições pré-platônicas*, ou seja, a posições sob certos aspectos análogas às assumidas pelos socráticos menores ou, pelo menos, *um deslocamento para as posições pós-platônicas dos filósofos helenistas*. Das três partes da filosofia que Xenócrates distinguiu, física, dialética e ética, a última interessa a Pólemon de modo prioritário e determinante.

E Pólemon indicou o parâmetro da vida moral, como já Espêusipo e Xenócrates, na *physis*, na natureza, na *vida segundo a natureza*. Chegou a dedicar à questão um livro que devia desenvolver aquela concepção, então assumida como base da ética de todas as escolas helenísticas⁵.

E, como se sustentou na Academia depois de Espêusipo, são bens segundo a natureza, tanto os do espírito, isto é, a virtude, como

4. Diógenes Laércio, IV, 18 (= Gigante, fr. 101).

5. Cf. Clemente de Alexandria, *Strom.*, VII, 6; Plutarco, *Adv. Stoic.*, 23, 169 e; Cícero, *Acad. pr.*, II, 42, 131; *Id.*, *De fin.*, II, 11, 33s (= Gigante, frs. 112, 124, 125, 127).

também, em ordem inferior, os do corpo. A felicidade só pode ser alcançada com a virtude, mas são necessários também os bens inferiores para a *perfeita* felicidade⁶. Esta posição, como veremos, será fortemente hostilizada pelos estóicos.

2. Crátes

Não deve ter sido diferente a posição do último dirigente da antiga Academia, Crátes⁷, que teve laços estreitos com Pólemon, como relata Diógenes Laércio:

Em vida não só tiveram os mesmos interesses e a mesma atividade, mas também, até o último suspiro, tornaram-se sempre mais semelhantes um ao outro e, mortos, tiveram em comum a sepultura⁸.

3. Crântor

Crântor, que morreu estando Pólemon ainda vivo⁹, retomou a componente “física”, escrevendo um comentário ao *Timeu*, sustentando a idéia, já encontrada em Xenócrates, de que a narração da criação do mundo por parte do Demiurgo deveria ser entendida apenas como

6. Cf. Gigante, frs. 131-137.

7. Crátes nasceu em Atenas e foi primeiro aluno e, em seguida, sucessor de Pólemon em 270/269. Dirigiu a Academia por apenas poucos anos. Além de filosófica, a sua produção foi também literária e retórica. Refere-nos Diógenes Laércio (IV, 23): “Crátes, ao morrer, segundo Apolodoro, no terceiro livro da sua *Cronologia*, deixou muitos livros, alguns sobre filosofia, outros sobre comédia e discursos feitos diante do povo por ocasião de embaixadas”.

8. Diógenes Laércio, IV, 21.

9. Crântor nasceu em Sôli, na Cilícia. Foi discípulo de Xenócrates e companheiro de escola de Pólemon. Deve ter sido contemporâneo de Pólemon, um pouco mais jovem. Não dirigiu a Academia porque morreu antes de Pólemon. Conta Diógenes Laércio (IV, 24) que “[...] enfermo, retirou-se ao templo de Asclépio, e aí passeava. Vieram a ele de todas as partes, crendo que não se encontrava ali por enfermidade, mas porque queria fundar uma escola. Entre esses estava também Arcesilau, que queria ser recomendado por ele a Pólemon [...]. Todavia, quando se curou, voltou a ouvir as lições de Pólemon e foi por isso muitíssimo admirado”. Deixou a Arcesilau os seus pertences. Os

expressão imaginária com finalidade didática¹⁰ e, portanto, não em sentido literal. A geração da alma e do mundo deveria ser interpretada não em sentido cronológico, mas metatemporal: ela ilustraria, justamente, a *estrutura* ontológica de uma e de outro.

Ele reelaborou, ademais, a doutrina relativa à escala de valores, *incluindo nela também o prazer*: em primeiro lugar, pôs a *virtude*, em segundo a *saúde*, em terceiro o *prazer* e, em quarto, a *riqueza*¹¹. E nessa reavaliação do prazer, provavelmente sofreu influência do epicurismo.

De Crântor deve ainda ser mencionado o escrito *Sobre a dor*, que é talvez o primeiro escrito do gênero consolatório que, em seguida, terá grandíssimo sucesso. Nele o filósofo, provavelmente, analisava o sentido da dor física e espiritual¹². E isso também estava em total sintonia com o espírito dos novos tempos.

Enfim, contra a posição estoica, Crântor recusou nitidamente a doutrina da *apatia*, sobre a qual falaremos amplamente a seguir, e sustentou a doutrina da *moderação das paixões*, como relata-nos Cícero:

Não somos feitos de pedra, antes, temos na alma um não sei quê de constitucionalmente terno e sensível, algo que a dor consegue abalar como uma tempestade. E não se engana Crântor, uma das figuras mais ilustres da nossa Academia, ao dizer: “Discordo absolutamente dos que tanto elogiam esta indefinida insensibilidade, que não pode existir, e não deve. Eu espero nunca estar enfermo, isto sim; mas se vier a estar, pois bem, quero conservar a sensibilidade, qualquer que seja a operação ou o corte que deva suportar. Porque a imunidade à dor não se obtém senão pagando um preço demasiado alto: o embrutecimento da alma, e a paralisia do corpo”¹³.

fragmentos sobre a sua interpretação do *Timeu* estão recolhidos, traduzidos e comentados em: H. Dörrie, *Die Geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, n. 5, pp. 102-110, 328-338. Para uma pormenorizada exposição do pensamento ver Ueberweg-Krämer, pp. 161-164; cf. a bibliografia aí contida, pp. 168-174.

10. Cf. Proclo, *In Tim.*, I, 76, 1ss.; 277, 8ss. Diehl (= Dörrie, 5,1 e 5,2).

11. Cf. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, X, 51ss.

12. Diógenes Laércio, IV, 27, diz que esse livro era “admiradíssimo”.

13. Cícero, *Tusc. disput.*, III, 6, 12; cf. também *Acad. pr.*, II, 44, 135.

VII. CONCLUSÕES SOBRE A ANTIGA ACADEMIA

Depois da morte de Crátes, assumiu a direção da Academia Arcesilau, muito próximo dos últimos três pensadores mencionados, o qual, como veremos, rompeu nitidamente com a tradição, *assumindo posições decididamente céticas*. Na realidade, depois do progressivo esquecimento do sentido da “segunda navegação” platônica e de todas as realidades ligadas a ela, a Academia não tinha mais nada de construtivo para propor.

As sibilinas deduções metafísicas sobre a teoria dos princípios e dos entes ideais, sustentadas por Espêusipo e por Xenócrates, esgotaram-se muito rapidamente pela excessiva abstração.

As místicas e mistéricas amplificações, operadas por Heráclides e pelo próprio Xenócrates, de alguns traços próprios de Platão, particularmente da sua última fase, não podiam encontrar imediato acolhimento numa época toda voltada para a imanência, que buscava reduzir tudo à *physis* material. Só no final da era pagã e nos desenvolvimentos ulteriores da filosofia pagã na era cristã é que aquela tendência encontrará terreno adequado.

Na ética (fora a afirmação do princípio de que a *physis* é o fundamento do agir ou, pelo menos, como pólo dialético, o princípio da *metriopatia*), a antiga Academia teve pouco a dizer à nova época. As posições muito mais audaciosas e cáusticas dos céticos, epicuristas e estóicos souberam comunicar espiritualmente muito mais aos seus contemporâneos.

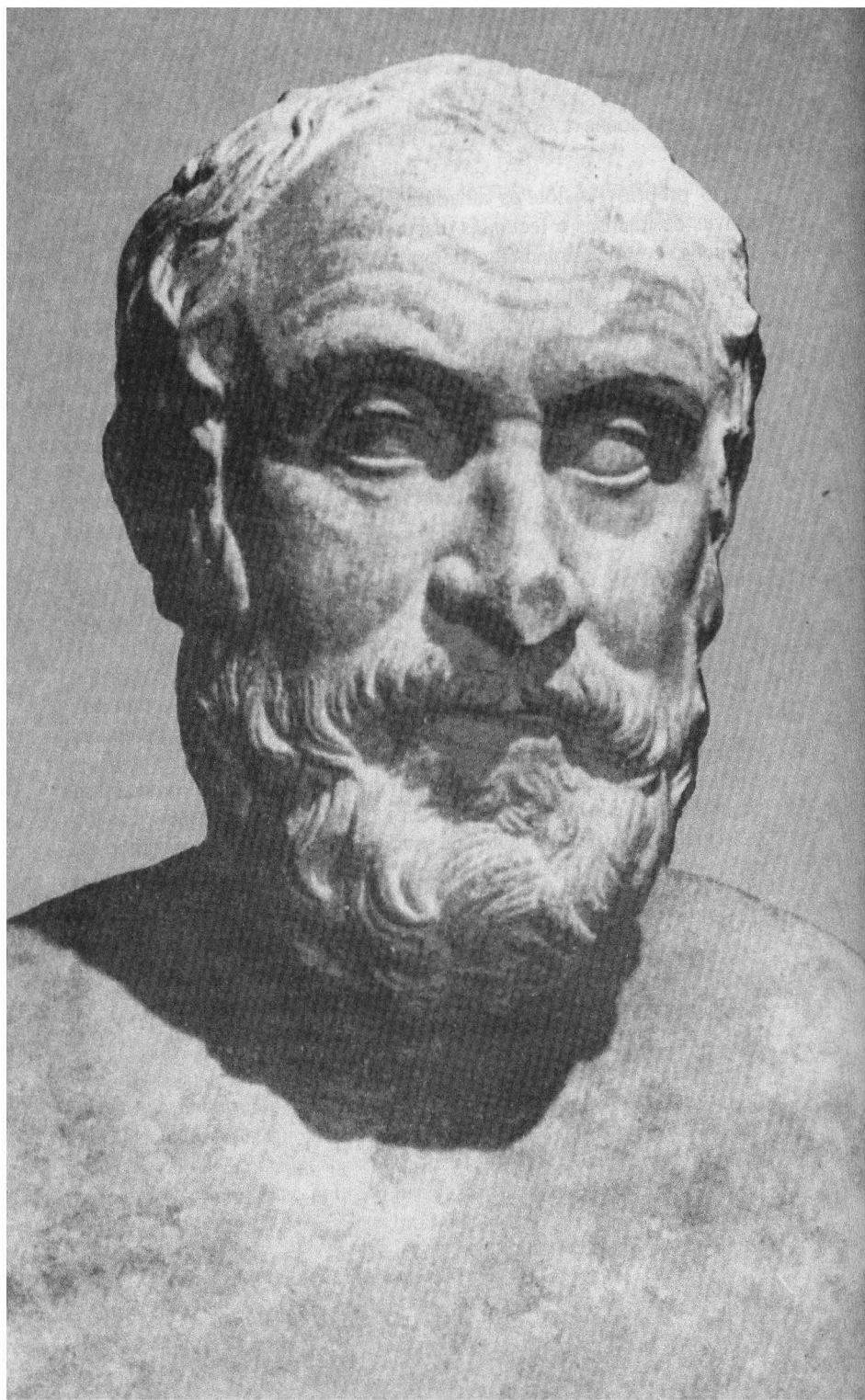
Assim a verdadeira voz de Platão, pouco a pouco, não foi mais ouvida entre os muros da Academia. Só com o médio-platonismo e, sobretudo, com o neoplatonismo ela voltará a ser ouvida e novamente compreendida. Mas isso acontecerá no momento em que as escolas helenísticas estarão no seu ocaso, sobretudo nos primeiros séculos da era cristã, justamente mediante a recuperação do sentido e alcance da “segunda navegação” platônica.

Contudo, resta a notável importância *histórica* da Antiga Academia.

As complexas doutrinas de Espêusipo e de Xenócrates sobre os princípios primeiros e sobre a estrutura hierárquica do real lançam muita luz, com todas as suas implicações, sobre as doutrinas não-escritas de Platão.

O próprio Aristóteles amadureceu muitas das suas concepções através de intensas e fecundas discussões com as doutrinas dos Acadêmicos, como amplamente demonstram os livros XIII e XIV da *Metafísica*.

Enfim, como já notamos acima, a tripartição feita por Xenócrates da filosofia em lógica, física e ética tornar-se-á o eixo de todo o pensamento da era helenística.



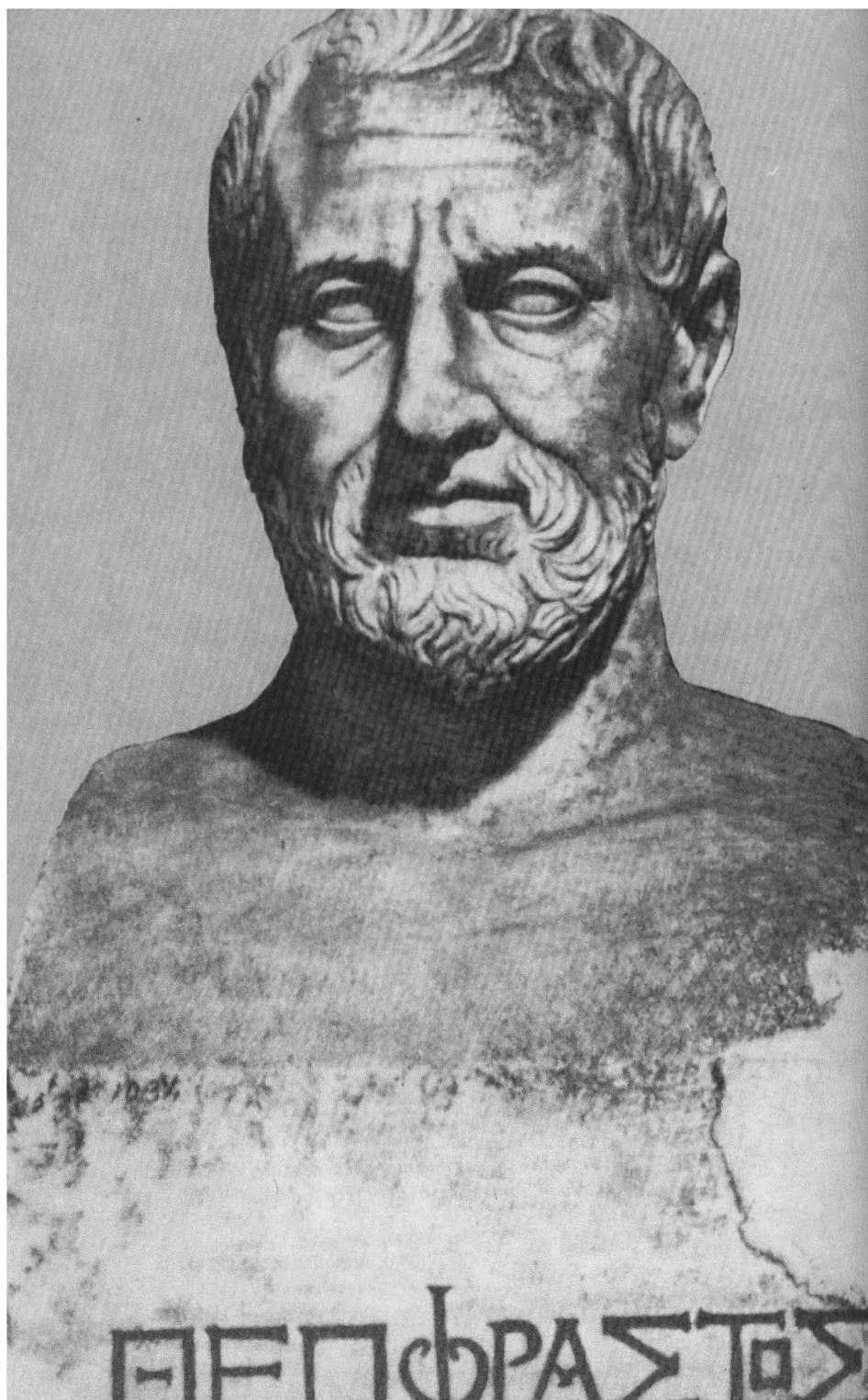
TERCEIRA SEÇÃO

O PRIMEIRO PERÍPATO E A RÁPIDA PERDA DO SENTIDO DA DIMENSÃO METAFÍSICA

«... πολὺ τὸ οὐχ ὑπακοῦον οὐδὲ δεχόμενον τὸ
εὖ, μᾶλλον δὲ πολλῶ πλεῖον...»

*“.. há muitas coisas que não obedecem ao bem e não
o acolhem, antes, isso acontece na maioria dos
casos...”*

Teofrasto, *Metafísica*, 11 a 14-16



I. O PERÍPATO ARISTOTÉLICO, SUA ORGANIZAÇÃO E SUA RÁPIDA DECADÊNCIA

A fundação do Perípatos, como já dissemos no volume precedente, coincidiu com o retorno de Aristóteles a Atenas e, portanto, aconteceu por volta de 335-334 a.C.

O Aristóteles que voltava a Atenas, depois de treze anos de ausência, não era mais o simples platônico dissidente, *persona non grata* a muitos dos acadêmicos. Era então o filósofo mais consagrado e conhecido, o mestre do grande Alexandre, um homem sobre cuja fama ninguém então podia lançar sombra. Além disso, o homem que voltava era profundamente consciente de ser o único verdadeiro herdeiro de Platão; o único capaz de levar adiante, de modo crítico e construtivo, o discurso platônico que, na Academia, os que se diziam fiéis discípulos comprometiam cada vez mais gravemente.

Diz bem Jaeger: “Foi a recordação de Platão que o fez discernir no retorno [a Atenas] algo mais que uma extrínseca condição favorável para uma manifestação mais vasta da sua atividade. Desse modo assumiu então também publicamente, diante de todo o mundo, a sucessão do mestre”¹.

Por isso, à Academia de Xenócrates, não hesitou em contrapor uma nova escola, certo de poder construir espiritualmente em torno de si tudo o que o mestre Platão tinha construído com a Academia.

Mas Aristóteles era um meteco, e a lei ateniense não lhe permitia adquirir casas e terrenos; por isso fundou a sua escola num ginásio público, o Liceu, no qual provavelmente havia um edifício e um jardim na vizinhança.

Era difundido o costume de ensinar passeando; mas no Liceu aristotélico tal costume deve ter tido particular importância, pois a escola aristotélica foi logo denominada “Perípatos”, e os seus seguidores “peripatéticos”: em grego, com efeito, como já dissemos, Perípatos significa *passeio* e peripatético significa *passeante*².

1. Jaeger, *Aristotele*, p. 423.

2. Cf. Cícero, *Acad. post.*, I, 4, 17.

Já com o primeiro sucessor de Aristóteles, Teofrasto, o edifício e o jardim tornaram-se propriedade da escola. Na verdade, também Teofrasto era meteco, mas Demétrio de Falero, discípulo apaixonado do Perípatos, que alcançou em Atenas notável poder político, fez adotar um procedimento jurídico especial e deu a Teofrasto o edifício e o jardim da escola³. E do testamento de Teofrasto conclui-se que o edifício devia ser bastante amplo, dotado de uma biblioteca, de um museu de história natural e de um pequeno templo⁴.

É provável que o próprio Aristóteles tenha fixado o plano geral dos estudos, além do regulamento da escola. A sistematização geral do saber que ele traçou, e que examinamos amplamente, provavelmente forneceu a precisa trama segundo a qual se organizavam os cursos e as lições. Ao lado das ciências teóricas, práticas e poiéticas, que são as propriamente filosóficas, entraram triunfalmente no Perípatos as ciências naturais, as análises e as classificações dos fatos particulares, o gosto pela pesquisa na dimensão empírica. Aristóteles em pessoa conduziu imponentes pesquisas de fisiologia, de biologia e de zoologia, e Teofrasto (que, junto com outros discípulos, deve ter dado cursos regulares desde os inícios da escola) fundou a botânica. Assim, pelo menos enquanto viveu Aristóteles, o Perípatos como conjunto superou a Academia, e não só a Academia de Xenócrates, mas a própria Academia de Platão, seja na dimensão horizontal, pela vastidão enciclopédica do saber, seja na dimensão vertical, pela profundidade do pensamento dos problemas especulativos.

Mas, assim como o momento mágico da Academia ficou limitado ao período da vida de Platão, também o do Perípatos se estendeu a pouco além da morte de Aristóteles. Com efeito, os dois grandes tiveram idêntico destino: Platão foi traído pelos seus sucessores na Academia e Aristóteles igualmente no Perípatos. E dado que a historiografia não reconheceu adequadamente essa analogia dos destinos, devemos evidenciá-la a partir de algumas observações precisas.

Reconhecer a infidelidade dos discípulos de Platão não foi difícil, até mesmo porque nenhuma personagem de excepcional importância tomou a direção da antiga Academia, e as medíocres tentativas

3. Cf. Diógenes Laércio, V, 39. Os testemunhos e fragmentos de Demétrio foram compilados por F. Wehrli, *Die Schule des Aritoteles*, Heft IV: *Demetrios von Phaleron*, Basel 1949.

4. Diógenes Laércio, V, 51s.

feitas pelos acadêmicos com vistas a aprofundar o discurso platônico mostram claramente a sua inadequação.

Ao contrário, o imediato sucessor de Aristóteles, Teofrasto, foi uma figura de primeira ordem, um pesquisador excepcional, um enciclopédico que, quanto à vastidão do saber, rivalizou com o próprio Aristóteles. Teofrasto seguiu muito de perto a evolução espiritual do Estagirita, desde o período de Assos e de Mitilene; em seguida retomou, repensou todos os temas aristotélicos e nalguns casos parece ter ido além das conclusões de Aristóteles. Assim a imagem do Teofrasto, fiel discípulo de Aristóteles, acabou ocultando a verdade histórica e não deixando ver a ruptura que se verificou no Perípatos teofrástico com relação ao Perípatos aristotélico. Consequentemente, não se compreendeu como com o segundo sucessor de Aristóteles, Estraton, discípulo de Teofrasto, o Perípatos tenha esquecido quase completamente a mensagem de Aristóteles.

A verdade é que Teofrasto só parcialmente foi discípulo fiel do mestre. Em Aristóteles, como vimos, conviveram dois interesses bem distintos, o filosófico-especulativo e o científico. O Estagirita desenvolveu seu gênio nas duas direções de maneira excepcionalmente criativa. Ao contrário, os interesses de Teofrasto foram prioritariamente científicos, e só nessa direção o seu gênio foi criativo; a fundação da botânica foi a sua conquista essencial. No campo especificamente filosófico, ele não teve capacidade suficiente para mover-se de modo verdadeiramente autônomo e criativo. Repetiu Aristóteles, repensou pontos particulares, introduziu inovações; todavia não só não ganhou algo de organicamente novo, mas faltou-lhe substancialmente o fôlego especulativo do aristotelismo, sem o qual muitos problemas fenecem, perdendo consistência e importância. Em suma, o pensamento de Teofrasto, enquanto revela uma imponente extensão científica, comparável à do mestre, revela também, quando se o prova criticamente, uma fragilidade na espessura especulativa e filosófica, que em certos pontos raia à inconsistência.

E assim pode-se compreender por que, depois de Teofrasto, Estraton se refugiou na física, e por que os escolarcos do Perípatos, depois de Estraton, tenderão a voltar-se para as ciências empíricas; mas essa é uma parábola iniciada exatamente com Teofrasto, que já não soubera repropor o sentido último da filosofia de Aristóteles.

Vejamos pormenorizadamente os modos pelos quais se deu essa perda por parte de Teofrasto.

II. TEOFRASTO E A PERDA DA COMPONENTE METAFÍSICA

1. A metafísica

À medida que Teofrasto¹ enfraquece o sentido do especulativo e do metafísico é revelada exatamente pelo seu breve tratado de filosofia primeira (ao qual foi dado pelos pósteros o nome de *Metafísica*, por analogia de conteúdo com a obra aristotélica de filosofia primeira), o qual contém uma série de problemas e aporias sem respostas².

Mesmo mantendo uma parte da terminologia aristotélica e certas fórmulas que, aparentemente, repetem análogas fórmulas do Estagirita, Teofrasto nessa obra, certamente sem dar-se conta, reduz de tal modo

1. Teofrasto nasceu na ilha de Lesbos, na cidade de Ereso. A data de nascimento é dificilmente determinável. A data de morte, como relata Diógenes Laércio (V, 58), apoiado em Apolodoro, deve situar-se na 123ª Olimpíada (288/284 a.C.). Ainda Diógenes Laércio (V, 40) afirma que morreu aos 84 anos, o que permitiria fixar a data de nascimento com relativa aproximação. Mas outras fontes dizem que morreu aos 99 e, até mesmo, aos 107 anos. Como já dissemos, foi discípulo e companheiro de Aristóteles desde a época em que o Estagirita ensinou na Ásia Menor. Não é improvável que Teofrasto tenha, daí em diante, seguido sempre a Aristóteles. Em 323/322 sucedeu-o na direção da escola peripatética, onde se manteve por cerca de trinta e cinco anos com grande sucesso. Escreveu muitíssimas obras, das quais Diógenes Laércio (V, 42-50) fornece o catálogo. Cf. a excelente reconstrução feita por O. Regenbogen, na monografia *Theophrastos*, Supl. VII, 1940, col. 1362ss. da *Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* Pauly-Wissowa-Kroll. (Esta é a melhor monografia de conjunto dedicada ao nosso pensador). A única edição integral das obras de Teofrasto é a de F. Wimmer, *Theophrasti Eresii Opera, quae supersunt, omnia*, Parisiis 1866 (reproduzida fotomecanicamente em Frankfurt a.M. 1964), atualmente superada.

2. Esse pequeno escrito de Teofrasto foi estudado a fundo somente em tempos modernos: primeiro por H. Usener (*Zu Theophrast's metaphysischen Bruchstück*, in "Rheinisches Museum", 16 [1861], pp. 258-281), o qual também preparou uma edição (*Theophrasti De prima philosophia libellus*, Bonn 1890), e depois por Ross (W. D. Ross — F. H. Fobes, *Theophrastus, Metaphysics, with Translation, Commentary and Introduction*, Oxford 1929). Na Itália ficou por muito tempo quase desconhecido; recentemente organizamos a primeira versão italiana, com comentário e monografia introdutória (G. Reale, *Teofrasto e la sua aporetica metafísica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della "Metafisica"*, Brescia 1964).

e em tal medida os originais valores conceituais daquelas fórmulas, que acaba comprometendo gravemente o originário complexo metafísico aristotélico (da mesma maneira que Espêusipo e Xenócrates tinham comprometido o originário complexo metafísico platônico)³.

Como mostramos no precedente volume, o horizonte metafísico do Estagirita caracterizava-se por quatro dimensões ou componentes: 1) Aristóteles, em primeiro lugar, definiu a metafísica como *teoria das causas e dos princípios primeiros*; 2) além disso mostrou que a metafísica era também ontologia, ou seja, *teoria do ser*, dado que as causas que o metafísico busca são as causas de todo o ser; 3) em terceiro lugar, mostrou que a metafísica era igualmente *teoria da substância*, enquanto a substância é o núcleo do ser, o primeiro dos significados de ser e, portanto, o fundamento de todo significado ulterior de ser; 4) enfim, Aristóteles definiu a metafísica também como teologia, isto é, como *teoria de Deus ou do divino*, sendo divina a primeira e suprema causa, divino o ser supremo, divina a substância primeira. Vimos, ademais, que as quatro definições da metafísica, longe de se excluírem reciprocamente, mantêm entre si, no contexto do discurso aristotélico, uma relação de complementaridade, remetendo uma à outra e desembocando todas na definição teológica. De fato, se a busca das causas e dos princípios não chegasse a Deus e ao Princípio divino, reduzir-se-ia a mera busca dos princípios físicos e, portanto, seria física e não metafísica; se a teoria do ser fosse limitada somente à esfera do ser sensível e não pusesse o problema do ser supra-sensível, seria sempre física e não metafísica; e o mesmo diga-se da teoria da substância, que pode ser, justamente, metafísica somente e na medida em que põe o problema e indaga sobre a substância divina. Esse era, pois, o horizonte especulativo da metafísica aristotélica⁴.

Pois bem, o que permaneceu em Teofrasto de todo esse complexo e multiforme jogo de componentes? Como se reduziu o horizonte especulativo da sua metafísica?

3. A interpretação que damos aqui reproduz, em síntese, as conclusões do nosso trabalho sobre Teofrasto, citado acima na nota 2.

4. Cf. vol. II, pp. 216ss.; cf. também Reale, *Aristotele, La Metafisica*, vol., I, pp. 10ss.; Reale, *Il concetto di filosofia prima, passim*.

1) No seu tratado metafísico, o Erésio sustém a definição da metafísica como *teoria das causas e dos princípios primeiros*, e enfatiza a diferença entre ela e as ciências particulares: estas partem de princípios para afastar-se deles, indo na direção do que deriva dos princípios, enquanto a metafísica, ao contrário, parte das coisas para ir na direção dos princípios:

As coisas fundam-se sobre princípios. Acontece aqui [na metafísica] exatamente o oposto do que acontece nas outras disciplinas. Nessas ciências, com efeito, as partes que vêm depois dos princípios têm maior força e completude. E é assim por boas razões: aqui, de fato [na metafísica] ocupamo-nos fundamentalmente dos princípios, enquanto, nas outras ciências, a busca afasta-se dos princípios⁵.

2) A *dimensão ontológica*, por sua vez, *resulta já inteiramente enfraquecida*, e de maneira quase total. Note-se: não só fica enfraquecida a complexa problemática dos múltiplos significados do ser e das suas relações, mas fica substancialmente enfraquecida até mesmo a própria temática do ser. O primeiro Perípatos, portanto, já não mais compreendia o significado da pergunta pelo ser, justamente a pergunta que Aristóteles afirmou ser a eterna pergunta da filosofia⁶.

3) Com Teofrasto, perde-se também o sentido da complexa problemática da substância. E à substância, Aristóteles não só dedicou uma conspícua parte da sua *Metafísica*, mas escreveu dela expressamente:

Na verdade, o que antes, agora e sempre é objeto de pesquisa e constitui o eterno problema sobre *que coisa é o ser*, equivale a: *que coisa é a substância* [...]. Por isso também nós, principalmente, de maneira fundamental e exclusiva, por assim dizer, devemos examinar que é o ser entendido no sentido da substância⁷.

Na *Metafísica* de Teofrasto, desaparecem alguns dos termos que em Aristóteles estavam estreitamente ligados à problemática da substância, enquanto o uso de outros, sempre ligados à temática da substância, faz-se raro. O próprio termo *ousía*, em Teofrasto, carrega-se

5. Teofrasto, *Metafísica*, 6 b 17-22.

6. Cf. Reale, *Teofrasto...*, pp. 140ss.

7. Aristóteles, *Metafísica*, Z 1, 1028 b 2-7.

posteriormente de novo significado cosmológico, que indica a substância do Todo ou do universo. Ora, isso é altamente significativo na medida em que a doutrina aristotélica da substância, como vimos, estava longe de ser definitivamente sistematizada nos seus pormenores e esclarecida em todos os seus pressupostos e corolários. Ela oferecia abundante material para formular problemas e aporias. Evidentemente, o fato de Teofrasto não ter sequer tocado essa esfera de questões demonstra que o seu interesse tinha mudado notavelmente com relação ao do mestre⁸.

4) Ao contrário, o escrito de Teofrasto apresenta ainda a metafísica como teologia, vale dizer, como doutrina das realidades supremas, imutáveis e imóveis, inteligíveis e supra-sensíveis. A metafísica, para ele, pelo menos nominalmente, ainda continua sendo a ciência que está acima da astronomia (que é a parte mais elevada da física), porque busca determinar os Motores primeiros e os fins supremos que escapam à astronomia. Escreve o Erésio:

Se [...] a astronomia traz a sua contribuição ao conhecimento, mas *não* com relação aos princípios primeiros da natureza, as realidades supremas devem ser *diferentes das que são objeto da astronomia e das anteriores*. E, com efeito, o método [da metafísica], como alguns sustentam, não é o método físico e não o é completamente⁹.

Observe-se, ademais, o seguinte. Deus, também para Teofrasto, é chamado *Mente, Nous*, embora apenas de passagem¹⁰. Mas Deus não está mais no centro do interesse do Erésio, o qual, pelo contrário, mesmo que a modo de hipótese dialética, projeta até mesmo a possibilidade de explicar o movimento dos céus em função de uma animação que lhe seria intrínseca, assim como explica o movimento dos animais independentemente do Motor Imóvel¹¹.

Estar em movimento, em geral, é uma característica peculiar da natureza e, sobretudo, do céu. Por isso, se a atividade faz parte da essência de cada coisa, e se cada coisa quando está em atividade está também em movimento, como acontece com os animais e com as plantas (se, de fato, não fosse assim,

8. Cf. Reale, *Teofrasto...*, pp. 144ss.

9. Teofrasto, *Metafísica*, 10 a 5-9.

10. Cf. Teofrasto, *Metafísica*, 7 b 22ss.

11. Teofrasto, *Metafísica*, 10 a 9-19.

seriam plantas e animais somente por homonímia), é evidente que também o céu, no seu movimento de rotação, move-se em virtude da sua própria essência; separando-o do seu movimento e considerando-o em repouso, seria céu só por homonímia. O movimento de rotação do universo é, com efeito, a vida do próprio universo. Portanto, se não devemos buscar explicação da vida dos animais ou se devemos buscá-la somente no modo indicado, então, não é verdade que não deveremos tampouco explicar o movimento circular do céu e dos corpos celestes, ou que deveremos explicá-lo somente de certo modo?

A hipótese é posteriormente abandonada por Teofrasto; mas já o modo como foi formulada é eloqüentíssimo, porque insinua a idéia de que uma alma imanente ao mundo basta para explicar os movimentos cósmicos: uma idéia que aponta na direção a ser percorrida pelo Pórtico¹².

Há mais, porém. Uma vez enfraquecida a problemática do ser e da substância, a metafísica de Teofrasto *tende fatalmente a restringir-se a uma forma de cosmologia*: as causas, os princípios e Deus interessam a Teofrasto não mais para explicar metafisicamente o ser e a substância, mas para explicar o mundo físico.

No curso do escrito sobre as aporias, nem sequer uma vez é dito, quando se fala dos princípios, *de que* eles são princípios, e nunca se diz que se trata dos princípios do ser e da substância. Quando Teofrasto fala de princípios e de causas, pensa mais nas causas e nos princípios *que movem os céus*, ou seja, mais nas causas *do universo e do mundo* do que noutra coisa. O ser e a substância *não constituem mais um problema formalmente autônomo* com relação à cosmologia. Para Teofrasto trata-se, em sede metafísica, *de explicar o mundo em todas as suas particularidades, o mundo como mundo*.

É claro, então, que lhe preocupem profundamente alguns pormenores: os fluxos do mar, as cheias e as secas, as transformações de elementos, os chifres dos cervos, os órgãos rudimentares de alguns animais, o modo de acasalar das garças, a vida das efemérides, os fenômenos da geração e da nutrição dos animais e outros semelhantes, *justamente na perspectiva da filosofia primeira*. E, analogamente, explica-se a importância particular que ele dá às questões da *efesis* e da relação entre os céus, o seu movimento, o Motor, os motores, o

12. Cf. Reale, *Teofrasto...*, pp. 151ss.

desejo e a alma: o seu interesse é *particularmente sensibilizado pelos problemas cosmológicos*, e, malgrado as afirmações explicitamente feitas no início do escrito, de que a metafísica é ciência das realidades primeiras e supremas, inteligíveis e imóveis, a discussão dos sucessivos problemas toma outra direção. Uma confirmação de tudo o que estamos dizendo é dada pelo fato de que todas as aporias que têm raiz e natureza cosmológica são efetivamente valorizadas, e as propriamente metafísicas são privadas de atração e insignificantes.

Portanto, em Teofrasto, a metafísica se “cosmologiza” fortemente e o seu horizonte é reduzido a uma única dimensão: busca das causas que explicam o universo, o mundo físico e o mundo celeste. Existe Deus e existem substâncias supra-sensíveis, mas, para Teofrasto, interessam unicamente (e problematicamente) como *causas do universo*, e não em si e para si.

Metafísica como busca das causas *do universo enquanto universo*, busca dos limites do mesmo, das recíprocas relações das realidades nele, busca dos limites do finalismo e da tendência ao melhor: eis ao que, efetivamente, se reduz a “filosofia primeira”, ou melhor, a “ciência das realidades supremas” de Teofrasto, tal como aparece no escrito que nos chegou¹³.

Assim Teofrasto está bem longe de ter permanecido fiel a Aristóteles: são os próprios fundamentos do discurso metafísico que ficam comprometidos no seu escrito de filosofia primeira.

O exame de um último ponto completará a nossa interpretação.

Teofrasto, assim como Aristóteles, concebe o universo como eterno, ingênito e incorruptível. (Parece até que ele defendeu a tese aristotélica contra Zenão e o Pórtico)¹⁴. Todavia, no universo de Teofrasto, ingênito e incorruptível, *uma vastíssima zona é subtraída ao finalismo e à tendência ao melhor*; antes, não só é posta em relevo a disteleologia reinante no âmbito do próprio universo, mas *são apresentadas novas explicações que assumem um caráter nitidamente mecanicista*.

Teofrasto já *não* explica mais a disteleologia como resistência que a matéria opõe à forma, mas como *resultante casual do mecânico movimento dos astros*.

13. Cf. Teofrasto, *Metafísica*, 11 b 24 - a 11.

14. Ver a bibliografia sobre o assunto em Reale, *Teofrasto...*, p. 157, nota 93.

No capítulo quarto lemos:

Por outro lado, é difícil atribuir razões a cada tipo de realidade, relacionando-as com a sua causa final, em todos os casos, quer se trate dos animais, das plantas ou da própria esfera de ar. A menos que a geração de formas múltiplas e variadas, estejam elas no ar ou na terra, aconteça *por causa da ordem e da mudança de outras realidades*. Como exemplo mais importante dessas coisas, alguns aduzem as estações do ano, nas quais se dão as gerações dos animais, das plantas e dos frutos, o sol fazendo as vezes de princípio gerador¹⁵.

E no capítulo nono, depois de destacar os vários exemplos de realidades que não têm um fim, Teofrasto acrescenta:

Mas o exemplo mais notável e evidente refere-se aos fenômenos da nutrição e da geração dos animais; alguns desses, com efeito, não têm qualquer finalidade, mas devem-se a meras coincidências e a necessidades extrínsecas. De fato, se ocorressem efetivamente para alguma vantagem dos animais, seria preciso que se verificassem sempre do mesmo modo e uniformemente. Além disso, quanto às plantas, especialmente os seres inanimados, que são evidentemente dotados de uma natureza determinada, quanto às suas figuras, suas formas e suas potencialidades, poder-se-ia perguntar qual a finalidade dessas características. A suposição de que não tenham uma explicação é absurda, sobretudo para os que não querem estender essa mesma suposição também ao âmbito de outros seres, anteriores e mais nobres. Antes, parece ter, certa verossimilhança a explicação de *que todas essas coisas possuam formas e diferenças, umas com relação às outras, casualmente e pelo movimento circular do céu*¹⁶.

Enfim, no mesmo capítulo, pouco adiante, lemos:

Mas se tal é o desejo da natureza, resulta claramente o seguinte: *há muitas coisas que não obedecem ao bem e que não o acolhem, antes, isso acontece na maioria dos casos*. De fato, o mundo animado é uma pequena parte, enquanto a esfera do inanimado é infinita; e só uma mínima parte dos seres animados é melhor pelo simples fato de ser viva¹⁷.

Se, pois, existe uma esfera tão vasta na qual as realidades e os fenômenos não se produzem por um fim, isto é, em vista de um *telos*

15. Teofrasto, *Metafísica*, 7 a 19 - b 5.

16. Teofrasto, *Metafísica*, 10 b 16 - 11 a 1.

17. Teofrasto, *Metafísica*, 11 a 13-18.

metaempírico, mas só por *coincidências acidentais* e por *necessidades extrínsecas*, ou seja, pelo movimento dos corpos celestes, o mundo sublunar (a verdadeira *natureza*) é inteiramente (ou quase) subtraído à tendência para o melhor. A ordem predomina somente, segundo a explícita declaração de Teofrasto, no âmbito dos céus e dos entes matemáticos¹⁸.

Se é assim, não se poderá mais dizer, com Aristóteles, que *de Deus dependem o céu e a natureza. A natureza fica praticamente separada do princípio primeiro, contra as intenções explicitamente declaradas por Teofrasto no primeiro capítulo*.

Nessa tendência de delimitar fortemente o finalismo e explicar mecanicamente os fatos da natureza inanimada, e grande parte dos fenômenos relativos às plantas e aos animais, o escrito de Teofrasto antecipa, de modo surpreendente, aquilo que, embora sobre outras bases, será o tipo de explicação da natureza propugnado pelos epicuristas¹⁹.

As pontes com a metafísica de Aristóteles foram rompidas. Ficam claras as razões pelas quais, logo depois de Teofrasto, não se falará mais de metafísica ou de filosofia primeira no Perípatos, e a física tomará o lugar da metafísica.

2. A física e a psicologia

Análogas observações devem ser feitas, embora em menor medida, a propósito da física e da psicologia de Teofrasto. Ele sabe levantar dúvidas e aporias, mas em geral mostra-se incapaz de resolvê-las, e, além disso, as aporias e dúvidas, embora expressas em linguagem aristotélica, revelam tendências antitéticas ao espírito da filosofia aristotélica.

Quanto à física, ele levantava dúvidas sobre alguns pontos da doutrina do movimento, sobre a doutrina do lugar, assim como sobre a doutrina do fogo. O fogo, para Teofrasto, não parece ser um ele-

18. Cf. Teofrasto, *Metafísica*, 11 b 12-21.

19. Cf. também as conclusões de R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell' antichità classica*, La Nuova Italia, Florença 1956, pp. 158ss.

mento como os outros três (terra, ar, água), porque não subsiste por si, mas só num substrato, isto é, na coisa que queima. Em geral, nas pesquisas físicas, ele tende a prescindir da explicação finalista. Ademais (e isso também é uma novidade com relação a Aristóteles), ele tende a dar *uma variedade de explicações* dos vários fenômenos, sobretudo quando se trata dos fenômenos particulares²⁰.

Também são interessantes os traços aporéticos da sua psicologia²¹. O Erésio aceita a doutrina aristotélica do intelecto potencial e do intelecto agente, e aceita o ponto de vista aristotélico segundo o qual o intelecto agente está *na alma*²². Mas para responder à aporia, já levantada por Aristóteles, da inteligência que não está sempre em ato, escreve:

Quais são, portanto, essas duas naturezas? E o que é esse princípio que serve de substrato e está ligado ao princípio ativo? O intelecto, de fato, é uma espécie de *mistura* do princípio ativo e do princípio potencial. Se, pois, o intelecto movente é congênito, desde a origem deveria agir e sem descontinuidade; mas se aparece mais tarde, com o concurso de que princípio aparece, e de que modo é gerado? Parece, pois, ingênito, dado que, certamente, é também incorruptível. Nesse caso, dado que é imanente, por que não age sempre? E qual a razão do esquecimento, do engano, do erro? Não acontece tudo isso por causa da *mistura*?²³

Nesta passagem fica evidente que, como um estudioso já observou²⁴, a idéia de “mistura” comporta o risco de comprometer a espiritualidade do intelecto e, de algum modo, materializá-lo (a mistura se dá, com efeito, normalmente entre elementos materiais).

A mesma tendência revela, por outro lado, a afirmação de Teofrasto segundo a qual a atividade do pensamento deveria ser considerada como um *movimento* da alma. Lemos, de fato, num fragmento:

Esses pontos de vista são aprovados também pelo corifeu dos discípulos de Aristóteles, Teofrasto; no primeiro livro do seu tratado *Do movimento*, ele

20. Veja-se uma ótima análise da física de Teofrasto no livro de P. Steinmetz, *Die Physik des Theophrast*, Bad Homburg-Berlin-Zürich 1964.

21. Sobre isso ver: E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain-Paris 1954 (contém também uma edição dos fragmentos de psicologia com tradução francesa) e G. Movia, *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Pádua 1968.

22. Cf. Movia, *Anima e intelletto*..., p. 61ss.

23. Temístio, *De anim.*, 108, 22ss. Heinze (= Barbotin, fr. 12)

24. Cf. M. De Corte, *La doctrine de l'Intelligence chez Aristote*, Paris 1934, p. 58.

declara: “Por um lado, as tendências, os desejos, os acessos de cólera são movimentos dependentes do corpo e recebem dele o seu princípio, mas tudo o que diz respeito aos juízos e especulações não pode ser remetido a outra coisa: é, ao contrário, na própria alma que eles encontram o seu princípio, o seu ato e o seu termo, se é verdade que o intelecto é algo melhor e mais divino, penetrando as coisas a partir de fora e sendo absolutamente perfeito”. E prossegue: “A propósito dessas últimas operações, *é preciso perguntar-se, portanto, se elas se afastam da definição do movimento, pois todos estão de acordo em considerar também elas como movimentos*”²⁵.

Disso tudo também resulta evidente a incapacidade própria de Teofrasto de captar o sentido do metafísico, e a tendência a reduzir toda a problemática especulativa à dimensão física.

3. A lógica

Mais penetrantes e construtivas foram as correções trazidas por Teofrasto à lógica de Aristóteles. Quase todas representaram, como julgam os especialistas em lógica, efetivas melhoras²⁶.

O Erésio demonstrou, por exemplo, que além dos quatro modos que Aristóteles admitiu para a primeira figura do silogismo, era preciso admitir outros cinco²⁷. Corrigiu alguns erros nos quais Aristóteles incorreu na silogística modal, baseando-se em nova definição do conceito de “possível”²⁸. Enfim, introduziu os *silogismos hipotéticos*²⁹.

Teofrasto, mesmo não inovando os fundamentos da lógica de Aristóteles, assumiu posições mais acentuadamente formais, sempre menos ligadas à ontologia do *eidos* e da essência. E com os silogismos hipotéticos pôs-se na via que será percorrida pelos estóicos. Embora de maneira inconsciente, ajudou a abrir para a lógica, como diz o mais atento estudioso dessa parte do pensamento de Teofrasto, novos horizontes: “não é um estóico, mas prepara o estoicismo”³⁰.

25. Simplicio, *In Phys.*, 964, 29ss. Diels (= Barbotin, fr. 13).

26. Um atento e sistemático reexame dos fragmentos e testemunhos sobre a lógica de Teofrasto foi feito por I. M. Bochenski, *La logique de Théophraste*, Friburgo na Suíça 1947.

27. Cf. Alexandre de Afrodisia, *In Analyt. pr.*, 69, 26ss.; Bochenski, *La logique...*, pp. 56ss.

28. Cf. Bochenski, *La logique...*, pp. 67-102.

29. Cf. textos e discussão em Bochenski, *La logique...*, pp. 103-120.

30. Bochenski, *La logique...*, p. 127.

4. A ética

Também na ética são bem visíveis as orientações empiristas de Teofrasto. As novidades do Erésio na ética não consistem na introdução de novos princípios morais, mas na atenuação do interesse pelos princípios e pelos fundamentos da ética, em favor do interesse pela descrição fenomenológica do particular. E nesse âmbito Teofrasto mostra-se verdadeiro mestre: os seus *Caracteres*, que passam em revista cerca de trinta tipos humanos mais característicos, são cheios de sagacidade, fineza e penetração psicológica³¹.

No que concerne à escala dos valores, Teofrasto apenas reafirmou o que Aristóteles já dissera, insistindo em alguns aspectos por razões de polêmica antiestóica e antiepicurista. Para ele, a virtude é o bem supremo, o bem que dá felicidade, mas é condição necessária e não suficiente da felicidade. Para a felicidade concorrem também os bens do corpo e os bens exteriores. Estóicos e epicuristas iludem-se dizendo que o sábio pode ser feliz entre os tormentos: onde há tormento não há felicidade. Por isso Cícero critica-o asperamente:

Teofrasto [...] depois de ter declarado que os flagelos, as torturas, os tormentos, as desgraças civis, o exílio, os lutos têm grande influência para tornar feia e infeliz a vida, não hesitou, em seguida, em adotar uma linguagem nobre e elevada, em contraste com o seu modo vulgar e mesquinho de pensar. Se esse modo de pensar era correto, não vem ao caso aqui; o que é certo é que era coerente, e eu, uma vez aceitas as premissas, jamais critico as consequências. Contudo, Teofrasto, que entre os filósofos é o mais refinado e erudito, não é criticado tanto pela sua distinção dos bens em três categorias: quase todos o criticam especialmente pelo seu livro sobre a felicidade, no qual demora-se em explicar por que quem é torturado, submetido aos tormentos, não pode ser feliz. Naquele livro, parece declarar também que a felicidade não sobe sobre a roda — uma máquina de tortura usada pelos gregos. Na verdade ele não o diz explicitamente em nenhum lugar, mas o significado das suas palavras é esse³².

Sobre isso deve-se notar o seguinte: se Cícero acreditava que Teofrasto não estava em sintonia com o Perípatos³³, é só porque não

31. *Caracteres* é, sem dúvida, a obra de Teofrasto mais lida, sobretudo fora dos círculos filosóficos, como provam as numerosas edições e variadas traduções em línguas modernas.

32. Cícero, *Tusc. disput.*, V, 9, 24.

33. Cf. Cícero, *Tusc. disput.*, V, 30, 85.

conhecia a *Ética Nicomaquéia* (até o tempo da edição dos esotéricos feita por Andrônico, o Aristóteles lido, como veremos, era sobretudo o dos escritos exotéricos do período juvenil). Vimos, com efeito, que Aristóteles afirmava expressamente que a felicidade, além da virtude, “tem necessidade também dos bens exteriores”³⁴, e que “ninguém será verdadeiramente feliz se tiver a sorte de Príamo”³⁵.

E ainda mais expressamente observava:

[...] por isso o homem feliz precisa dos bens do corpo, dos bens exteriores e dos bens da fortuna para não ser obstaculizado por eles. Os que afirmam que se alguém é bom, é feliz, mesmo que submetido ao suplício da roda e mesmo que caia em grandes desgraças, fazem, voluntária ou involuntariamente, uma afirmação insensata³⁶.

Mas a novidade e a audácia das novas escolas helenísticas estavam justamente na afirmação da auto-suficiência da virtude para alcançar a felicidade, como veremos amplamente.

Porém, o individualismo das novas escolas helenísticas mostra-se na tomada de posição de Teofrasto a propósito do matrimônio, desaconselhado por ele ao filósofo, o qual não deve ser distraído pelas preocupações domésticas e deve poder bastar-se a si mesmo³⁷. E sobretudo, positivamente, mostra-se na tomada de posição de Teofrasto sobre a igualdade de todos os homens, superando nitidamente o preconceito racista do mestre. Teofrasto, com efeito, sustenta que todos os homens, gregos ou bárbaros, são *afins e congêneres* (οικειους και συγγενεις), embora posteriormente exagere ao querer estender tal laço a todos os seres vivos e, portanto, também aos animais³⁸.

5. Conclusões sobre Teofrasto

Vimos que, examinadas com a devida atenção, as doutrinas filosóficas de Teofrasto, longe de mostrar uma fidelidade do discípulo ao mestre, demonstram uma irresistível, constante, as mais das vezes

34. Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, A 8, 1099 a 31.

35. Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, A 10, 1101 a 7s.

36. Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, H 13, 1153 b 17-21.

37. Cf. Zeller-Plebe, p. 404.

38. Porfírio, *De abstinentia*, III, 25; II, 20ss.

inconsciente, tendência para soluções de tipo empírico, mecânico e imanentista dos problemas. O cientista Teofrasto mostra de modo inequívoco não saber mais compreender adequadamente a mensagem filosófica do mestre; embora, como cientista, por exemplo, na botânica, esteja sem dúvida acima do mestre. Teofrasto enfraqueceu o sentido da dimensão especulativa e metafísica do filosofar e, portanto, não é de admirar que já o seu discípulo Estraton, que o sucedeu na direção do Perípatos, delimite o âmbito das pesquisas exclusivamente à física, e que os sucessores de Estraton dirijam-se prioritariamente às ciências empíricas.

III. OUTROS DISCÍPULOS DIRETOS DE ARISTÓTELES: EUDEMO, DICEARCO E ARISTÓXENO

1. Eudemo

Antes de falar de Estraton, “o físico”, queremos recordar pelo menos três discípulos diretos de Aristóteles, co-discípulos de Teofrasto, cujas tendências são assaz indicativas.

Eudemo de Rodas seguiu cursos no Peripato, junto com Teofrasto, quando Aristóteles ainda era vivo¹. Não parece que Eudemo tenha sido muito original; todavia, são bem visíveis alguns dos seus deslocamentos nas mesmas direções assumidas por Teofrasto.

Ao mesmo tempo, junto com Teofrasto, desenvolveu os silogismos hipotéticos².

Mas o que mais interessa é que Eudemo, assim como Teofrasto, fez afirmações de sabor imanentista, justamente a propósito do Motor Imóvel. Querendo, com efeito, resolver o problema de como o Motor Imóvel move o primeiro céu, Eudemo prescinde totalmente da solução dada por Aristóteles na *Metafísica*, segundo a qual o Motor move como objeto de amor, estando fora do mundo, sendo imaterial, sem partes, impassível, não misturado com qualquer coisa. Eudemo, de fato, sustenta que o Motor deve estar presente “dentro da esfera maior”³; uma solução que recorda a hipótese imanentista de Teofrasto, segundo a qual bastaria uma alma cósmica para explicar o movimento dos céus⁴. E é uma solução que, de qualquer modo, supõe a materialização do Motor ou, pelo menos, a perda do caráter metafísico em favor de um caráter físico-cosmológico⁵.

1. Eudemo nasceu em Rodas. A tradição não fornece dados cronológicos suficientes para estabelecer as datas de nascimento e de morte. Deve ter sido em torno da época de Teofrasto. Depois que Teofrasto tornou-se escolarca no Peripato, Eudemo provavelmente voltou para Rodas. Os fragmentos e testemunhos de Eudemo foram compilados e comentados por F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft VIII: *Eudemos von Rhodos*, Basel 1955 (1969²).

2. Cf. Wehrli, *Eudemos*, frs. 7-24.

3. Cf. Simplicius, *In Arist. Phys.*, p. 1354, 5ss. Diels (= Wehrli, *Eudemos*, fr. 122 a; cf. também fr. 123 b).

4. Cf. a passagem transcrita acima, pp. 117ss.

5. É o caso de recordar que os juízos dos estudiosos do século passado e do princípio do nosso século, que afirmavam uma aproximação, em matéria de ética, de Eudemo a Platão, fundam-se no pressuposto de que a *Ética Eudêmica* seja obra de Eudemo, enquanto hoje a maioria dos estudiosos afirma que a *Ética Eudêmica* é obra de Aris-

2. Dicearco

Dicearco⁶ não é menos interessante, enquanto parece retornar até mesmo a uma concepção da alma, não só pré-aristotélica, mas certamente pré-platônica⁷. Ele sustenta, com efeito, uma concepção de tipo epifenomênico da alma como “harmonia dos quatro elementos”⁸.

Isso significa, como bem perceberam já os antigos, negar que a alma seja substância⁹. E significa também, por consequência, negar que a alma seja imortal (a alma deixa de ser no momento em que cessa o acordo entre os elementos) e significa, em geral, negar um discurso metafísico sobre a alma¹⁰.

3. Aristóxeno de Tarento

Análoga foi também a posição de Aristóxeno de Tarento¹¹. Relata Cícero:

tóteles. Todas as afirmações de Zeller (Zeller-Plebe, pp. 449-456) a esse respeito estão totalmente superadas.

6. Dicearco nasceu em Messina, na Sicília. Não conhecemos sua data de nascimento nem de morte. Sobre as poucas conjecturas que podem ser feitas a respeito da sua vida ver Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft I: *Dikaiarchos*, Basel 1944 (1967²), pp. 43ss. (comentário aos frs. 1-4).

7. Cf. Wehrli, *Dikaiarchos*, frs. 5-12.

8. Plutarco, *Plac. philos.*, IV, 2 5 (= Wehrli, *Dikaiarchos*, fr. 12a; cf. também fr. 12b, c, d).

9. Nemésio, *De nat. hom.*, II; Migne, XL, p. 537 (Wehrli, *Dikaiarchos*, fr. 11), relata: “Dicearco diz que a alma é harmonia dos quatro elementos, para dizer que é mistura e acordo dos elementos. Não quer dizer, de fato, a harmonia que brota dos sons, mas a mistura harmônica no corpo e o acordo de quente e frio, úmido e seco. É, portanto, evidente que todos aqueles dos quais falamos sustentam que a alma é substância; Aristóteles e Dicearco sustentam, ao contrário, que não é realidade substancial”. (Aqui Nemésio erra sobre Aristóteles, a quem evidentemente não conhecia, mas esclarece bem a posição de Dicearco).

10. Vale a pena ler algumas anotações de Cícero: “Dicearco, transcrevendo em três livros uma conferência pronunciada em Corinto, introduz como personagens do primeiro [livro] muitos sábios em discussão entre si; nos outros dois [livros] confia a Fenócrates, um velho de Ftia que ele afirma descender de Deucalião, a tese seguinte: a alma não existe, é um nome absolutamente sem significado; falar de animais e de seres animados não quer dizer nada e nem existe, no homem como nos animais, alma ou qualquer sopro vital; a força que nos permite agir e provar sensações é igualmente difusa em todos os corpos vivos, e não é outra coisa senão o corpo, o qual é uno, simples e feito de modo a possuir vigor e sensibilidade pela sua natural organização” (*Tusc. disput.*, I, 10, 21 = Wehrli, *Dikaiarchos*, fr. 7). Cícero (I, 21, 51s = Wehrli, fr. 7e) reafirma: “Dicearco e Aristóxeno negaram a existência da alma exatamente porque lhes era difícil explicar a sua essência e a sua qualidade”.

11. Aristóxeno nasceu em Tarento. Não é possível precisar as datas de nascimen-

Uma teoria difundida na antigüidade, e retomada recentemente por Aristóteno, que além de filósofo era também músico, faz da alma uma espécie de tensão do próprio corpo: como no canto e nos instrumentos de corda temos aquela que é chamada harmonia, assim, segundo a natureza e a organização do corpo no seu conjunto, teríamos diversas vibrações análogas aos tons da música. Aristóteno não se afastou do terreno da sua especialização, mas disse coisas que correspondiam a tudo aquilo que, muito antes dele, Platão enunciou e discutiu¹².

Cícero tem plena razão: tanto Dicearco como Aristóteno retomaram, exatamente, aquela posição de origem médico-pitagórica que Platão apresenta no *Fédon*, refutando-a vigorosa e eficazmente. Mas justamente isso é muito instrutivo: a refutação da teoria epifenomênica da alma, como harmonia dos elementos corpóreos, era feita na base da descoberta do supra-sensível e dos resultados da “segunda navegação”. É precisamente a total perda daquela descoberta que permite voltar à vida posições físicas e até mesmo pré-socráticas¹³.

to e morte. Deve ter sido coetâneo de Dicearco; em todo caso, foi seu co-discípulo e amigo. Os seus fragmentos foram compilados por F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft II: *Aristoxenos*, Basel 1945 (1967²).

12. Cícero, *Tusc. disput.*, I, 10, 19-20 (= Wehrli, *Aristoxenos*, fr. 120a, reproduzido parcialmente).

13. Discípulo direto de Aristóteles foi também Clearco, natural de Soli na ilha de Chipre. (Os seus fragmentos foram recolhidos e comentados por F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft III, *Klearchos*, Basel 1948.) Alguns estudiosos sustentam que Clearco esteja em antítese com as tendências imanentistas e materialistas dos outros peripatéticos. E isso é em parte verdade. Todavia, não é certamente o continuador do autêntico filão aristotélico. Com efeito, as suas demonstrações da imortalidade da alma caem do nível metafísico ao nível mágico e misterioso (Clearco lembra um pouco Heráclides Pôntico). Sobre ele fazem-se sentir de modo acentuado as influências das religiões do Oriente. Vale a pena ler o fr. 7 (Wehrli): “Que a alma possa entrar e sair do corpo, prova-o também o fato daquele que, como se lê em Clearco, serviu-se de um bastão ‘psicagógico’, mantendo-o sobre um jovem que dormia, e convenceu o divino Aristóteles, como conta Clearco no seu escrito *Do sono*, de que a alma é separável do corpo, entrando e servindo-se dele como de um albergue. Ele tinha, de fato, surrado o jovem com o bastão, tirando-lhe a alma; e conduzindo-a, com o bastão, para longe do corpo, fez ver que este ficava sem movimento e permanecia insensível, sem reagir aos golpes que o dilaceravam, como um corpo exangue. Depois, como entrementes a alma tinha-se separado do corpo, ele aproximou de novo o seu bastão ao corpo do jovem, o qual, depois do retorno da alma, contou tudo o que tinha acontecido. Assim, portanto, depois dessa experiência, convenceu a todos que tinham visto o fenômeno, até mesmo a Aristóteles, de que a alma é separável do corpo”. O mesmo tom encontra-se no fr. 8 (Wehrli). Em suma: Clearco apresenta um tipo de discurso baseado em determinadas experiências misteriosas, que estão longe do discurso metafísico aristotélico, assim como a prática mística está longe do *lógos* filosófico.

IV. ESTRATON DE LÂMPSAÇO, SEGUNDO SUCESSOR DE ARISTÓTELES

1. A física

Estraton de Lâmpsaco, a personagem mais célebre do antigo Perípatos depois de Teofrasto, foi, entre outras coisas, preceptor de Ptolomeu II de Alexandria, e depois sucessor de Teofrasto na direção do Perípatos¹.

Com Estraton, as tendências que já operavam no Perípatos, com Teofrasto, têm um desfecho clamoroso: a doutrina de Estraton passa a ser, sem sombra de dúvida, uma forma de materialismo e de imanentismo tanto na letra como no espírito.

Relata Cícero:

Tu negas que sem Deus possa haver alguma coisa: mas eis que se te apresenta de improviso Estraton de Lâmpsaco, o qual concede a Deus a exoneração de tão grande encargo. Se os sacerdotes dos Deuses fazem férias, é tanto mais justo que também o façam os Deuses: nega, de fato, haver necessidade de valer-se da obra dos Deuses para construir o mundo. Todas as coisas existentes, ensina ele, foram produzidas pela natureza; não, porém, como diz aquele filósofo segundo o qual essas coisas foram feitas de corpúsculos ásperos e lisos, cheios de dentes e ganchos, interpondo-se no vazio; estes, sustenta ele, são sonhos de Demócrito, que não ensina, mas sonha. Estraton, com efeito, investigando as diferentes partes do mundo, ensina que tudo o que é e se produz, é ou foi produzido por *pesos* e *movimentos*. Assim livra a Deus de um grande trabalho e a mim do temor².

O fragmento é, por muitos aspectos, revelador.

1. A cronologia de Estraton é relativamente determinável, pelo menos quanto à direção da escola e à morte. Sabemos por Diógenes Laércio (V, 58) que ele sucedeu a Teofrasto na direção do Perípatos na 123ª Olimpíada (288/284 a.C.), que manteve este encargo por dezoito anos e que morreu na 127ª Olimpíada (274/270 a.C.). Na corte egípcia, portanto, esteve antes de 288/284. Das suas obras Diógenes Laércio fornece o elenco (V, 59s.). Os seus fragmentos foram compilados e comentados por F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft V: *Straton von Lampsakos*, Basel 1950 (1969²).

2. Cícero, *Acad. pr.*, II, 38, 121 (= Wehrli, *Straton*, fr. 32).

Em primeiro lugar, é evidente a liquidação do Motor Imóvel já iniciada por Teofrasto. Estraton, contradizendo Aristóteles, o qual afirmava que céu e natureza dependiam daquele princípio divino, diz claramente que a natureza basta a si mesma e não tem necessidade de *princípio transcendente*.

Mas é evidente também a total liquidação de qualquer *princípio imanente* de tipo vitalista, como, por exemplo, uma alma cósmica, um artifice divino imanente, como o que será admitido pelos estóicos³.

Estraton inclina-se decididamente para o lado dos atomistas e dos epicuristas. Embora criticando a Demócrito, de fato ele está na mesma linha dele, pelo menos enquanto põe os “pesos” e os “movimentos” como causas de todas as coisas, e tudo sob o signo da necessidade mecânica, excluindo qualquer finalismo⁴. Não muda a natureza desse mecanismo o fato de que ele, além dos “pesos” e dos “movimentos”, para explicar as coisas, recorra também aos dois princípios qualitativamente diferenciados do *quente* e do *frio*, de cuja dinâmica derivam as sucessivas qualidades⁵. De fato, esses dois princípios qualitativos não operam em função de um fim, mas de modo automático e necessário, nem mais nem menos que os “pesos” e os “movimentos”.

Excluído o Princípio transcendente como causa final-motora, excluída a causa final e a forma, da aristotélica *physis* não resta senão a matéria, vale dizer, quase nada de aristotélico, enquanto não resta mais que a pré-socrática *physis*. Perdidas as conquistas platônicas e aristotélicas, o retorno a posições pré-socráticas torna-se fatal.

Não é, portanto, de admirar que Estraton, além dos conceitos metafísicos, rejeite também muitas das perspectivas propriamente físicas de Aristóteles.

Rejeita a doutrina do “quinto elemento”, sustentando que o céu é feito de fogo⁶ em vez de éter. Rejeita a teoria dos lugares naturais e os movimentos naturais dos elementos ligados àqueles⁷. Modifica a doutrina do tempo e reinterpreta a doutrina do movimento⁸.

3. Cf. Plutarco, *Contra Colotes*, XIV, 1115 b (= Wehrli, *Straton*, fr. 35).

4. Estraton destacava-se dos atomistas, entre outras coisas, negando o vazio infinito e sustentando a divisibilidade infinita dos corpos (cf. Wehrli, *Straton*, frs. 55 e 82).

5. Cf. Wehrli, *Straton*, frs. 42-49.

6. Cf. Aécio, *Plac.*, II, 11, 4 (= Wehrli, *Straton*, fr. 84).

7. Cf. Wehrli, *Straton*, frs. 50-53.

8. Cf. Wehrli, *Straton*, frs. 70-83. Uma análise atenta da física estratoniana e, em

2. A psicologia

Naturalmente, enfraquecidos os conceitos de forma e substância espiritual, Estraton cai numa interpretação decididamente materialista da alma humana. Já Teofrasto, como vimos, tendia a interpretar o pensamento como “movimento” da alma⁹, e em chave de movimento interpreta-o, de modo mais claro, também Estraton. Sensações e pensamentos, no seu modo de entender, são movimentos do mesmo gênero.

Eis um eloquente fragmento a respeito:

Estraton de Lâmpsaco, que foi discípulo de Teofrasto, e é contado entre os melhores peripatéticos, não só afirma que a alma irracional move-se, mas também a racional, pois ele afirma que são movimento também as atividades da alma. Diz, pois, no livro *Do movimento*, entre outras coisas, o que segue: “Sempre, de fato, aquele que pensa é movido, como o que vê, ouve e odora; a intelecção, com efeito, é um ato do intelecto, como a visão é uma ação da vista”. E antes disso escreve: “Os movimentos são, pois, na maior parte, os mesmos, isto é, aqueles nos quais a alma move-se por si no ato de entender, e aqueles pelos quais anteriormente foi movida pelas sensações. E é claro: qualquer coisa que não tenha sido antes percebida não pode ser conhecida intelectualmente, trate-se de lugares, portos, pinturas, estátuas, homens, ou qualquer outra coisa do gênero”¹⁰.

Portanto, o pensamento não é qualitativamente diferente da sensação, mas é “movimento psíquico”, como a sensação, e até mesmo dependente da sensação.

A conclusão da materialidade da alma é, portanto, inevitável, dadas as premissas do discurso estratoniano. A alma reduz-se, mais precisamente, a uma *substância pneumática*, difusa por todo o corpo, mas que tem o seu centro ou sua parte “hegemônica” localizada na parte do cérebro que está entre as duas sobrancelhas. Todas as sensações, as afecções, além das paixões, são remetidas a essa parte hegemônica que, exclusivamente, tem capacidade de sentir¹¹. Não é

particular, do movimento, foi feita recentemente por M. Gatzemeier, *Die Naturphilosophie des Straton von Lampsakos. Zur Geschichte des Problems der Bewegung im Bereich des frühen Perípatos*, Meisenheim am Glan 1970.

9. Cf. o fragmento de Teofrasto, que apresentamos nas pp. 141.

10. Simplicio, *In Phys.*, 965, 7ss. (= Wehrli, *Straton*, fr. 74).

11. Cf. Wehrli, *Straton*, frs. 107-131.

improvável que essa substância pneumática da alma fosse ligada por Estraton com o princípio do quente.

Não nos admiramos, por consequência, de ouvir Estraton afirmar que “todo animal acolhe em si o intelecto”¹². De fato, o intelecto aqui é a substância pneumática da qual falamos, responsável por todas as sensações, assim como pelo pensamento, que não é senão um prolongamento da sensação. Com efeito, diz bem Wehrli, “o sensismo não conhece qualquer distinção essencial entre homem e animal”¹³.

É suficiente notar, nesse contexto, que não tem sentido falar de imortalidade da alma. Antes, é-nos transmitido que Estraton expressamente refutou as provas platônicas adotadas no *Fédon* a favor da imortalidade da alma¹⁴.

Assim Estraton foi em tudo um físico: não só porque ocupou-se de questões de física, mas também porque àqueles problemas, assim como aos problemas do homem, resolveu-os todos em chave naturalista, isto é, materialista. Estraton introduziu no Perípatos, em lugar do aristotelismo, o fisicismo pré-socrático.

12. Cf. Epifânio, *Adv. haereses*, III, 33 (= Wehrli, *Straton*, frs. 48 e 117).

13. Wehrli, *Straton*, p. 74.

14. Cf. Wehrli, *Straton*, frs. 122-127 (esses fragmentos foram transmitidos por Olimpíodoro no seu comentário ao *Fédon*).

V. CONCLUSÕES SOBRE O PRIMEIRO PERÍPATO

A sorte que coube a Aristóteles na sua escola, e (como veremos no quarto volume) ao longo de toda a era helenística até aos albos da era cristã, foi assaz infeliz.

O seu maior discípulo, colaborador e imediato sucessor, Teofrasto, se esteve certamente à sua altura pela vastidão do conhecimento e originalidade da pesquisa no âmbito das ciências, como vimos, não esteve à altura de compreender e, portanto, fazer compreender aos outros *o aspecto mais propriamente filosófico* e especulativo de Aristóteles. Ainda menos capazes de entender Aristóteles mostraram-se os seus outros discípulos, os quais voltaram-se rapidamente para concepções materialistas de tipo pré-socrático, enquanto o sucessor de Teofrasto, Estraton de Lâmpsaco, assinala o ponto de ruptura mais clamoroso com o aristotelismo.

Mas além desse esquecimento ou ininteligência do mestre verificada nos discípulos, e que, como vimos, tem um exato paralelo na história da Academia platônica, há outro fato que explica a má sorte de Aristóteles.

Teofrasto, ao morrer, deixou o jardim e os edifícios do Perípatos para a escola, mas reservou a biblioteca que continha todas as obras não publicadas de Aristóteles para Neleu de Esquépsis¹. Ora, sabemos por Estrabon², que Neleu levou consigo a biblioteca para a Ásia Menor e, ao morrer, deixou-a aos seus herdeiros. Estes, como já recordamos ao tratar de Aristóteles, esconderam os preciosos manuscritos numa cantina, para evitar que caíssem nas mãos dos reis Atálidas, que se empenhavam na constituição da biblioteca de Pérgamo. Esses escritos ficaram escondidos até que um bibliófilo de nome Apelicon comprou-os e levou-os para Atenas. Pouco depois da morte de Apelicon, eles foram confiscados por Silas (86 a.C.) e levados para Roma, onde foram confiados para a transcrição ao gramático Tiranion. Uma sis-

1. Cf. Diógenes Laércio, V, 52.

2. Estrabon, XIII, 1, 54.

temática edição foi, porém, feita por Andrônico de Rodes (décimo sucessor de Aristóteles) na segunda metade do século I a.C.

Portanto, depois da morte de Teofrasto, o Perípatos foi privado exatamente daquilo que se pode considerar o instrumento mais importante de uma escola filosófica. Em particular, foi privado da produção aristotélica, que consistia nos apontamentos e no material das lições (os assim chamados escritos esotéricos), contendo a mensagem mais profunda e mais original do Estagirita. E é bem verdade que, como se disse, certamente foi feita alguma reprodução desses escritos e, portanto, alguma cópia ficou no Perípatos, de modo que a narração de Estrabon tem algo de romanceado. E é também verdade que o atento estudo dos antigos catálogos das obras de Aristóteles, que nos foram transmitidos, levaria a concluir que ficaram em circulação cópias dos esotéricos aristotélicos, além das que foram transportadas para a Ásia Menor. Todavia, qualquer que seja a verdade sobre isso, ficam esses dois fatos incontestáveis, isto é, que o Perípatos demonstrou por longo tempo ignorar a maior parte dos escritos esotéricos e que só depois da edição de Andrônico eles voltaram à ribalta. Se, pois, o Perípatos, depois de Teofrasto, possuiu alguma obra esotérica aristotélica, ninguém foi capaz, por mais de dois séculos e meio, de fazê-la falar. A era helenística leu, portanto, principalmente, ou melhor, quase exclusivamente, as obras exotéricas, as únicas que Aristóteles publicou, as quais, como vimos, careciam exatamente da *força especulativa* e da *profundidade teórica* que caracterizavam as obras esotéricas.

Assim o Perípatos não foi capaz de exercer um influxo filosófico de relevo e as suas disputas foram pouco além dos muros da escola.

O alimento espiritual da nova era provinha agora de outras escolas: do Jardim de Epicuro, do Pórtico de Zenão e do movimento cético de Pirro.

EPICVREA



EDIDIT HERMANNVS VSENER

Este é o frontispício da célebre antologia preparada por H. Usener dos escritos de Epicuro que nos chegaram e dos testemunhos sobre ele, publicada em Lípsia em 1887. Esta antologia abriu uma nova época nos estudos epicuristas, e, como tal, para as citações, permanece ainda o ponto de referência para a numeração.

SEGUNDA PARTE

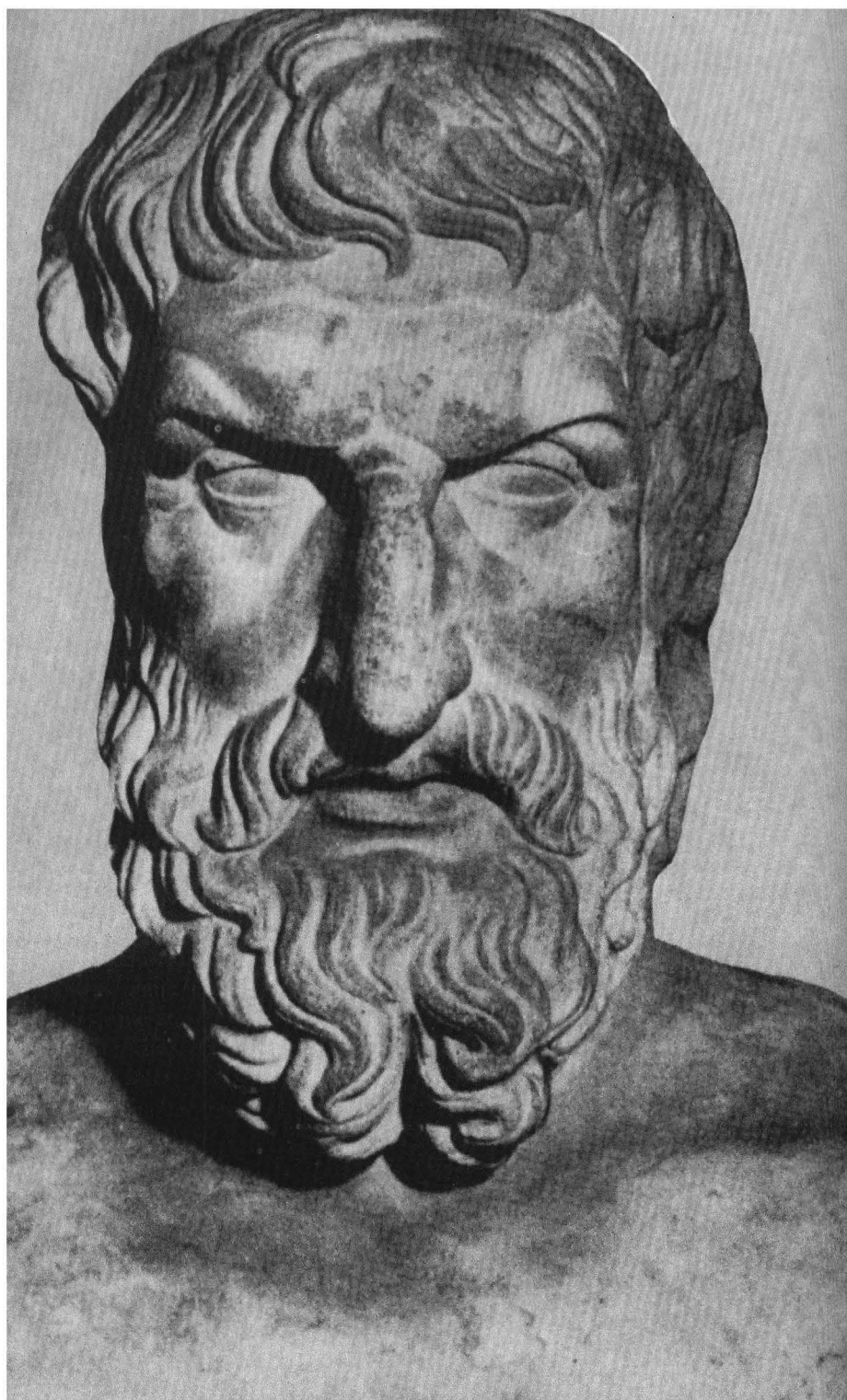
O EPICURISMO

DAS ORIGENS AO FIM DA ERA PAGÃ

«Μήτε νέος τις ὦν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. οὔτε γάρ ἄωρος οὐδεὶς ἐστὶν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον. ὁ δὲ λέγων ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ὥραν ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὥραν, ὁμοίός ἐστι τῷ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μήτω παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι.»

“Nunca se protele o filosofar quando se é jovem, nem canse o fazê-lo quando se é velho, pois ninguém é jamais pouco maduro nem demasiado maduro para conquistar a saúde da alma. E quem diz que a hora de filosofar ainda não chegou ou já passou, assemelha-se ao que diz que ainda não chegou ou já passou a hora de ser feliz.”

Epicuro, *Epístola a Meneceu*, 122



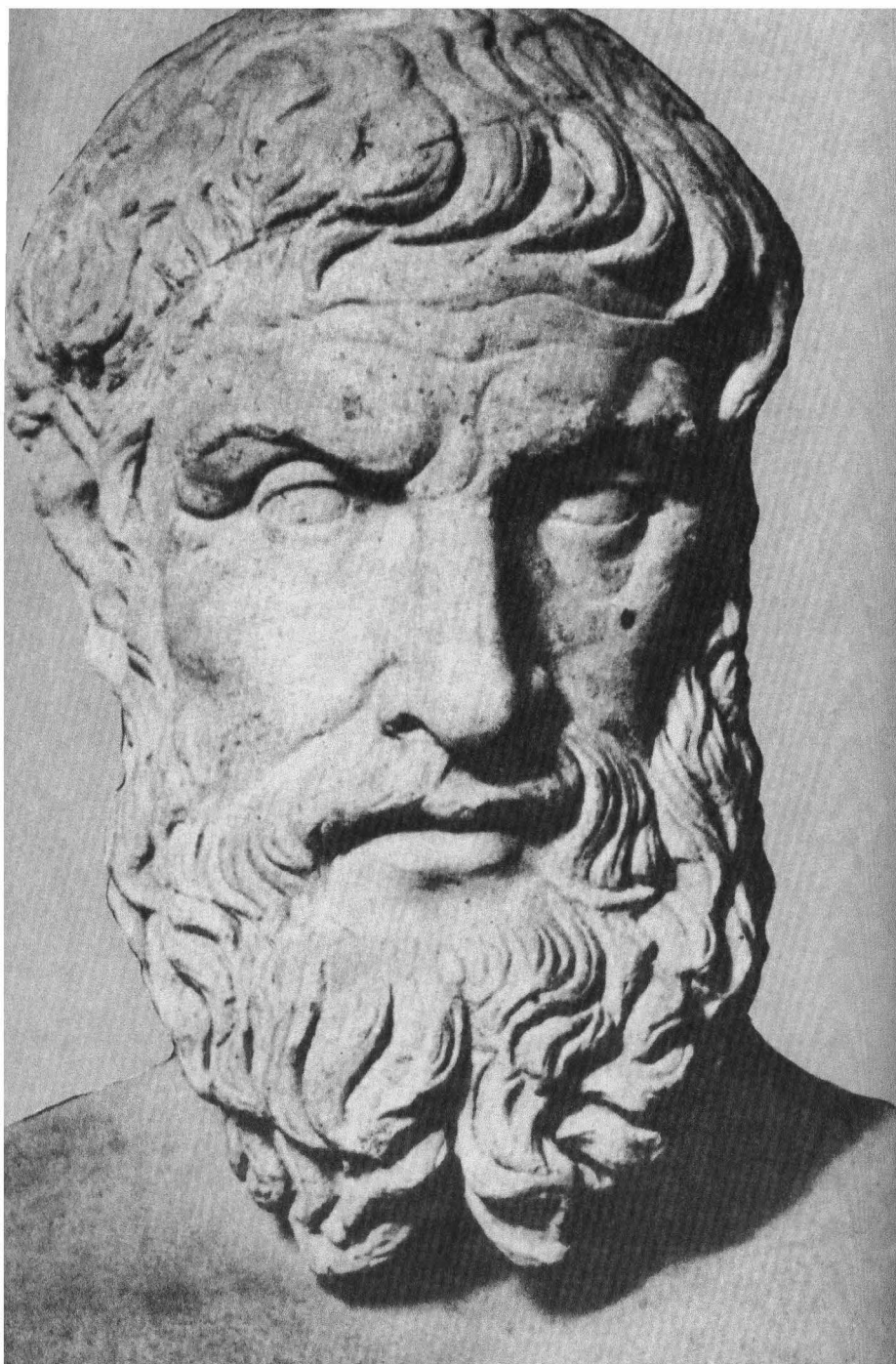
PRIMEIRA SEÇÃO

EPICURO E A FUNDAÇÃO DO “JARDIM”

«κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὅφ' οὐ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται· ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων ἐκβαλλούσης, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος.»

“É vazio o discurso do filósofo que não consiga curar alguma paixão do homem: assim como realmente a medicina em nada beneficia se não liberta dos males do corpo, assim também sucede com a filosofia, se não liberta das paixões da alma.”

Epicuro (Usener, fr. 221)



Na p. 138 apresentamos um rosto de Epicuro tirado de uma herma bifronte, juntamente com Hermaco (ela aparece inteira na p. 232), conservada nos Museus Capitolinos de Roma. Aqui apresentamos a célebre cabeça de Epicuro que se encontra na Sala das Musas dos Museus Vaticanos.

I. GÊNESE E CARACTERÍSTICAS DO “JARDIM”

1. A polêmica de Epicuro contra Platão e Aristóteles

A primeira, em ordem cronológica, das grandes escolas helenísticas surgiu em Atenas nos fins do século IV a.C. (307/306 a.C.) por obra de Epicuro¹. Para sermos exatos, a primeira escola já

1. Epicuro nasceu em Samos durante a Olimpíada 109, 3, isto é, em 341 a.C. (cf. Diógenes Laércio, X, 14). O pai, Neócles, era ateniense e fora para Samos como colono. Aos 18 anos Epicuro veio a Atenas para o *efebado* (algo que recorda, sob certos aspectos, o nosso serviço militar). Nessa época dirigia Xenócrates a Academia e Epicuro, provavelmente, “*Xenocraten audire potuit*” (Cícero, *De nat. deor.*, I, 26, 72). Antes de vir a Atenas, porém, Epicuro já se aproximara da filosofia e freqüentara as lições de um platônico de nome Pânfilo (Diógenes Laércio, X, 14). Mas, certamente, o encontro decisivo deve ter sido com Nausífanos, filósofo atomista, que lhe abriu os horizontes de Demócrito, do qual falaremos posteriormente. Em seguida à expulsão dos colonos atenienses de Samos, Epicuro passou a Colofônia (Diógenes Laércio, X, 1) e depois a Mitilene e Lâmpsaco (Diógenes Laércio, X, 15). A nova visão da vida já devia estar clara para Epicuro em Mitilene e Lâmpsaco, onde ensinou por cinco anos (Diógenes Laércio, X, 15). Por volta de 307/306, Epicuro transferiu-se para Atenas (Diógenes Laércio, X, 1) e fundou o Jardim (do qual falaremos amplamente em seguida). Morreu na Olimpíada 127, 2, isto é, em 270 a.C. (Diógenes Laércio, X, 15). Epicuro foi escritor fecundíssimo. Diógenes Laércio diz que ele é autor de cerca de trezentos rolos (cf. em Diógenes Laércio, X, 26ss. os títulos das obras mais notáveis). Dessa imponente produção restou-nos pouco: três cartas (*A Meneceu*, *A Heródoto*, *A Pitócles*), uma antologia de sentenças (*Máximas capitais*), conservadas por Diógenes Laércio, uma segunda antologia de máximas (*Sentenças Vaticanas*), e vários fragmentos, alguns dos quais tirados dos papiros de Herculano.

Os fragmentos diretos e os testemunhos indiretos foram recolhidos e sistematizados pela primeira vez por H. Usener, *Epicurea*, Lipsia 1887 (reprodução anastática, Roma 1963). A edição Usener constitui-se ponto de referência para as citações. Os fragmentos ulteriores que vieram à luz, especialmente dos papiros de Herculano, podem ser encontrados na edição de G. Arrighetti, *Epicuro*, Turim 1960, 1973², com boa tradução, aparato crítico e notas. Uma tradução de alto nível dos fragmentos diretos é a de E. Bignone, *Epicuro, Opere, frammenti, testimonianze sulla vita*, Bari 1920 (reprodução anastática, Roma 1964), acompanhados de notas críticas de grande valor. A tradução completa dos *Epicurea* de Usener foi feita por Lidia Massa Positano (Pádua 1969). Recentemente todos os fragmentos e testemunhos foram retraduzidos (junto com os dos epicuristas Metrodoro, Hermarco, Colotes e Polistrato), com ampla introdu-

fora constituída, pelo menos no seu embrião, alguns anos antes, pois Epicuro ensinou em Colofônia, em Mitilene e em Lâmpsaco. E em Mitilene, sobretudo em Lâmpsaco, Epicuro reuniu os primeiros seguidores. De todo modo, foi a transferência da escola para Atenas (que ainda era a capital da cultura da Hélade) que assinalou o seu ingresso efetivo na vida espiritual da grecidade.

Essa transferência da escola de Epicuro para Atenas constituía, com relação às grandes escolas de Platão e Aristóteles, um verdadeiro ato de desafio, uma provocação e, até mesmo, o início de uma revolução espiritual, como veremos. Mas Epicuro compreendeu que tinha algo novo para dizer, algo que por si voltava-se para o futuro, enquanto as escolas de Platão e Aristóteles voltavam-se, então, quase exclusivamente para o passado: um passado que, por mais próximo que fosse, cronologicamente, dos novos acontecimentos, repentinamente tornou-se espiritualmente remoto.

Ademais, como vimos², a Academia e o Perípatos estavam solapando os fundamentos sobre os quais foram construídos e, rapidamente, estavam obliterando a palavra dos seus fundadores, tanto no espírito como na letra. Por causa dessa crise das escolas tradicionais, criava-se objetivamente um vazio espiritual no qual podiam com facilidade inserir-se novas propostas alternativas que respondessem às novas necessidades dos novos tempos.

A aversão nutrida pelo nosso filósofo, seja por Platão, seja por Aristóteles foi radical e não conheceu medias medidas.

A aversão pelo platonismo nasceu em Epicuro, provavelmente, já no tempo da sua primeira passagem por Atenas, por ocasião do *efebado*³, talvez até mesmo antes, quando, na nativa Samos, ouviu as lições do platônico Pânfilo⁴. Epicuro não podia concordar com Platão

ção e notas de comentário, por Margherita Isnardi Parente (*Opere di Epicuro*, Utet, Turim 1974). A essa tradução nos reportamos (às vezes com levíssimos retoques). Recordamos ao leitor que são de grande importância os volumes da coleção "La Scuola di Epicuro", publicados a partir de 1978 pelo "Istituto Italiano per gli Studi Filosofici" de Nápoles, pelo Editor Bibliopolis, os quais apresentam preciosos textos de Epicuro tirados dos papiros herculanenses.

2. Cf. *supra*, pp. 73ss. e 109ss.

3. Cf. *supra*, nota 1.

4. Cf. Diógenes Laércio, X, 14 (= Usener, p. 366).

em nenhuma das dimensões nas quais ele se moveu: na dimensão metafísica e gnosiológica, apoiada sobre o imaterial; na dimensão místico-religioso-teológica, toda centrada no supra-sensível e no transcendente; na dimensão política, que idealizava a velha polis e os seus valores, e que a história estava destruindo inexoravelmente.

Epicuro alimentou a mesma aversão diante de Aristóteles, considerado por ele como seguidor de Platão e, substancialmente, platônico. Como demonstrou Ettore Bignone⁵, de modo dificilmente contestável, Epicuro leu e meditou o Aristóteles exotérico, isto é, as obras (na maioria compostas em forma dialógica, imitando os diálogos platônicos) que o Estagirita escreveu e publicou sobretudo quando era discípulo da Academia, e que eram expressões de conceitos e, em geral, de um modo de pensar e sentir fortemente platônicos. As obras de escola de Aristóteles, as esotéricas, se não foram inteiramente desconhecidas para Epicuro, todavia não incidiram a fundo sobre o nosso filósofo, a despeito do que busquem demonstrar alguns estudiosos. É com o Aristóteles platônico, em todo caso, que Epicuro trava suas polêmicas mais vigorosas e radicais.

2. O repúdio da “segunda navegação”

As etapas da polêmica antiplatônica e antiaristotélica foram especificadas e reconstruídas pelos mais recentes estudos: ficou claro, com efeito, que todas as teses essenciais do epicurismo adquiriram o seu exato significado histórico e teórico justamente no contexto dessas polêmicas⁶. Mas o que aqui principalmente nos interessa desta-

5. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., La Nuova Italia, Florença 1936 [1973]. Esta é, certamente, a obra mais significativa sobre Epicuro publicada em nosso século, ponto de referência para uma exata compreensão do nosso filósofo.

6. Além do volume de Bignone citado na nota precedente, ver: Domenico Pesce, *Saggio su Epicuro*, Laterza, Bari 1974. Concordamos com as teses desse livro. Pessoalmente estamos convencidos de que Epicuro leu algumas partes (provavelmente pequenas) dos esotéricos de Aristóteles *só depois da fundação do Jardim*, ou seja, quando os traços essenciais da sua visão do mundo e da vida já estavam fixados. De fato, os traços dos esotéricos aristotélicos aparecem sobretudo no grande tratado *Sobre a Natureza* (em 37 livros), que é a *suma* que Epicuro compôs (ao que parece num arco

car é que Epicuro quer rejeitar, de modo drástico, o próprio fundamento sobre o qual se apóiam os imponentes edifícios especulativos de Platão e do primeiro Aristóteles, vale dizer, a “segunda navegação” com todos os êxitos a ela ligados.

Na célebre passagem do *Fédon* onde se esclarecem as razões que tornaram necessária a “segunda navegação” (da qual falamos amplamente no volume precedente), Platão diz com clareza que o seu itinerário especulativo consiste na passagem das coisas às Idéias mediante os *logoi*, os *raciocínios*. As coisas não são conhecíveis através dos sentidos. De fato, eles “cegam a alma” e, portanto, longe de revelar-lhe as coisas, ocultam-nas. As coisas só se tornam inteligíveis se postulamos, com os *raciocínios*, a existência de Idéias metaempíricas: a razão do nascer, do perecer e do ser das coisas não está nas próprias coisas, mas numa causa metaempírica (a “verdadeira causa”)⁷. Na *República*, em seguida, Platão explica, com todos os pormenores, as etapas necessárias dessa “longa estrada” que conduz do sensível ao inteligível: a alma separa-se gradualmente do sensível, primeiro, mediante as *ciências matemáticas* (matemática, geometria, astronomia, harmonia), as quais revelam através do sensível (as figuras geométricas, a visão dos astros e dos seus movimentos, os sons) a existência de entes, leis e proposições inteligíveis e, sucessivamente, mediante a *dialética*, a qual conduz à visão das Idéias em si e das suas recíprocas relações e, por fim, à visão da suprema Idéia, a Idéia do Bem⁸.

Pois bem, Epicuro pretende arruinar essa imponente construção, contestando ponto por ponto todos os princípios que a sustentam.

Antes de tudo ele não só nega que a sensação esconda as coisas e confunda a alma, mas afirma que ela constitui o *mais sólido critério de verdade*, que só ela é sempre verdadeira, e, portanto, que “capta o ser” (como veremos amplamente no próximo capítulo). Os *raciocínios* e as demonstrações terminam no vazio porque procedem ao infinito e, portanto, afastam-nos sempre mais das coisas, ocultam-nas

de tempo muito amplo), para oferecer, na qualidade de mestre, uma sistematização completa e definitiva do seu pensamento.

7. Cf. o vol. II, pp.31ss.

8. Cf. o vol. II, pp. 156s.

e nunca as desvelam. A platônica inferência metaempírica e a dialética que opera essa inferência são, portanto, decepcionantes: é preciso fixar-se nas coisas e nas suas “vozes” (as sensações). Relata Diógenes Laércio:

[Os epicuristas] rejeitam a dialética como supérflua: dizem que aos físicos deve bastar o fixar-se nos *significados naturais* [em grego *φθόγγους*, que significa, literalmente, *sons*, *vozes*] das coisas⁹.

Ademais, contra o específico processo diairético* da dialética platônica lemos na *Epístola a Heródoto*:

Em primeiro lugar, ó Heródoto, é preciso ter bem claras as noções que correspondem aos vários termos, para poder, com relação a elas, julgar as opiniões, os problemas, os termos, as dúvidas, *de modo a não cair em confusão nas nossas demonstrações, indo ao infinito, e de modo a não ficar apenas com sons vazios*. O conceito fundamental que está atrás de cada palavra deve ser *imediatamente claro, e não deve ter necessidade de demonstração*, se é verdade que para cada objeto de pesquisa, para cada dúvida e para cada opinião devemos ter algo a que nos referir¹⁰.

Não só a dialética, segundo Epicuro, mas também as ciências prescritas por Platão como etapas obrigatórias da “longa via” do ser, são decepcionantes. A geometria é “toda contrária à verdade”, porque são “infundados os seus princípios”¹¹. A astronomia é “vã”¹². A música é “inútil” e até mesmo “danosa”¹³.

Rejeitando a “segunda navegação” e eliminando o supra-sensível, não restava a Epicuro senão a pré-socrática *physis*, a qual, porém, assumia novo significado. Os pré-socráticos não tinham determinado a *physis* com base nas categorias sensível-supra-sensível, material-imaterial, corpóreo-incorpóreo, exatamente porque elas só nascem

9. Diógenes Laércio, X, 31 (= Usener, fr. 36). Nessa passagem, Epicuro polemiza com as afirmações de Platão, *Fédon*, 99 c ss., como demonstrou-o muito bem D. Pesce (*Saggio su Epicuro*, pp. 12ss).

*. Processo diairético significa processo de divisão (N.d.T.).

10. *Epístola a Heródoto*, 37s (cf. Pesce, *Saggio su Epicuro*, pp. 9-12).

11. Cf. Cícero, *Acad. pr.*, II, 33, 106; Proclo, *In Eucl. I elem. libr.*, 55, p. 199, 9 Friedlein (= Usener, fr. 229 a).

12. *Epístola a Pitocles*, 113.

13. Cf. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VI, 27 (= Usener, fr. 229 b).

com a “segunda navegação”. Mas depois de Platão e Aristóteles, a determinação da realidade em função dessas categorias torna-se necessária, quer se condida ou não as soluções platônicas e aristotélicas¹⁴. Assim, a visão da *physis*, da realidade, proposta por Epicuro, torna-se um verdadeiro “materialismo”, *graças à negação clara e explícita do supra-sensível, do incorpóreo e do imaterial*. Epicuro é, em certo sentido, o primeiro materialista que formulou de modo teoricamente consciente o próprio materialismo. Com efeito, os pré-socráticos, que, como dissemos, ignoravam a dimensão imaterial do ser, não podiam negar o que ignoravam (o materialismo só é tal *se nega expressamente a existência de outra realidade além da material*); os socráticos menores pararam a meio caminho, pois negaram a existência das Idéias platônicas e fizeram genéricas afirmações de sabor materialista, mas sem tirar todas as devidas consequências e sem explicitar as suas implicações, porque estavam quase todos interessados somente no discurso ético, desenvolvido de maneira um tanto unilateral.

3. A retomada do atomismo e das categorias eleáticas

Epicuro, na verdade, não cria uma nova ontologia: para exprimir a própria visão materialista da realidade de maneira positiva (ou seja, não negando simplesmente a tese platônico-aristotélica), ele remonta a conceitos e figuras teóricas já elaboradas, exatamente no âmbito da filosofia pré-socrática. Dentre as perspectivas pré-socráticas, era quase inevitável que Epicuro escolhesse a dos atomistas, justamente porque esta, *depois* da “segunda navegação” platônica, resultava, sem dúvida, a mais materialista de todas.

As nossas fontes informam que Epicuro aprendeu as doutrinas do átomo de Nausífanés¹⁵, a quem ouviu em Teos, próxima a Colofônia, ao que parece por quatro anos (de Nausífanés conheceu também o novo discurso cético que Pirro difundia, dado que Nausífanés foi

14. Cf. o vol. II, pp. 31ss.

15. Ver os testemunhos e fragmentos que nos restaram de Nausífanés em Diels-Kranz, vol. II, 75, pp. 246-250. Sobre o pensamento de Nausífanés cf. Nestle in Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 2, pp. 1191s. (acréscimo à nota 3).

ouvinte de Pirro)¹⁶. Todavia, profundamente convicto das novidades éticas que vinha elaborando e ensinando aos gregos, Epicuro negou a Nausífanos qualquer dívida de reconhecimento, assim como a todos os outros filósofos com os quais teve relações diretas ou indiretas¹⁷. Evidentemente, nisso ele errou: o sentido daquelas novidades das quais sentia-se portador escondeu a verdade; de fato, se a visão da vida proposta por ele foi sua autêntica criação, não o foram, ao invés, nem as motivações teóricas com as quais buscou sustentá-la nem a visão “física” do universo na qual situou a sua visão da vida, que repetem os módulos do atomismo, com poucas novidades e variações, como veremos, entre as quais a de maior importância consiste na lúcida consciência materialista com a qual são novamente utilizados aqueles módulos, como já acenamos.

Mas o atomismo, como vimos no primeiro volume¹⁸, é uma precisa resposta às aporias levantadas pelo eleatismo, uma tentativa de mediar as instâncias opostas do *lógos* eleático, de um lado, e da experiência, do outro. Na lógica do atomismo entrou grande parte da lógica eleática (Leucipo, o primeiro atomista, foi discípulo de Melisso¹⁹ e, em geral, o atomismo foi, entre as propostas pluralistas, a mais rigorosamente eleática). Por consequência, era inevitável que ela passasse também a Epicuro, como recentemente foi demonstrado de modo preciso²⁰. E assim veremos que, amiúde, mais do que os cânones da lógica expressamente elaborada por Epicuro (da qual falaremos no próximo capítulo), resultam determinantes os cânones da lógica eleática e, em particular, a lógica do *terceiro excluído*, fundada neste paradigma: o ser é, o não-ser não é, e *tertium non datur*. Portanto, não só ouviremos ressoar na ontologia as típicas afirmações eleáticas que “nada deriva de nada”, que “nada se dissolve no nada”, que o ser é todo homogêneo, “todo igual a si mesmo”, mas veremos prolongar-se igualmente na canônica e na ética esse típico modo de raciocinar

16. Cf. Diógenes Laércio, IX, 64 (= Diels-Kranz, 75 A 2); IX, 69 (= Diels-Kranz, 75 A 3); cf. também Sêneca, *Epist.* 88, 43 (= Diels-Kranz, 75 B 4).

17. Cf. Cícero, *De nat. deor.*, I, 26, 72 (= Usener, *Epicurea*, fr. 233); *Ibid.*, I, 33, 93 (= Usener, *Epicurea*, fr. 235).

18. Cf. vol. I, pp. 151ss.

19. Cf. Reale, *Melisso*, pp. 18, 21, 278ss.

20. Pesce, *Saggio su Epicuro*, *passim*.

que não admite “intermédio”, não só entre os contraditórios, mas também entre os contrários.

4. As relações entre Epicuro, Sócrates e os socráticos menores

Dissemos acima que uma das características da filosofia da era helenística é o retorno a Sócrates e ao socratismo²¹. Já em Epicuro isso é bem evidente, não só na decidida primazia dada aos problemas éticos em geral, mas também na específica concepção da filosofia como aquela que deve prover à “saúde da alma”, como se verifica claramente na *Epístola a Meneceu*²² e, ainda melhor, no seguinte testemunho:

É vazio o discurso do filósofo que não consiga *curar alguma paixão do homem*: assim como realmente a medicina em nada beneficia se não liberta dos males do corpo, assim também sucede com a filosofia, se não liberta das paixões da alma²³.

Veremos, ademais, como o próprio “intelectualismo socrático” volta a desempenhar um papel muito importante e como são reafirmados até mesmo os “paradoxos” desse intelectualismo.

Naturalmente a mensagem de Sócrates age através do filtro do materialismo. Com efeito, Epicuro não pode mais dar à *psyché* o valor e a primazia dadas por Sócrates, pois o seu materialismo impõe a concepção da alma e do corpo como *homogêneos por natureza* (ambos são feitos de átomos materiais)²⁴.

Entre os socráticos menores, agiram sobre a formação da filosofia epicurista, em primeiro lugar, os cirenaicos com a sua doutrina do prazer, a qual, como veremos, junto com a lógica eleática, será repensada a fundo e radicalmente reformada. Em segundo lugar, exerceram um preciso influxo também os cínicos: a eliminação das necessidades supérfluas e induzidas pela sociedade e a redução das necessidades elementares àquelas cuja satisfação é indispensável para a sobrevi-

21. Cf. *supra*, pp. 12ss.

22. Cf. *Epístola a Meneceu*, 122.

23. Porfírio, *Ad Marcellam*, 31, p. 297, 7ss. Nauck² (= Usener, fr. 221).

24. Cf. *infra*, pp. 191ss.

vência, a recusa de participar na vida política e a autarquia são, de fato, temas cínicos que, embora com novo colorido, desempenham um papel essencial no sistema epicurista.

Epicuro diferencia-se nitidamente de Sócrates (e dos socráticos) na concepção da filosofia como “sistema”, como expressão de *dogmas* sistematicamente deduzidos e justificados e não de simples instâncias e de problemas:

O sábio [...] ensinará doutrinas dogmáticas e não falará por aporias²⁵.

É justamente por isso que Epicuro elabora uma “canônica” e, sobretudo, uma “física”, para dar à ética uma fundação não só antropológica, mas também ontológica, *porque uma visão do homem só pode justificar-se verdadeiramente em função de uma concepção do cosmo e do ser, do qual o homem é parte.*

5. O papel predominante da ética

Enfim, para uma exata situação histórica e teórica do pensamento de Epicuro, fica ainda um ponto essencial a ser destacado. Os pré-socráticos só conheceram a filosofia como cosmologia e como ontologia, ignorando a ética; Sócrates e os socráticos rejeitaram a cosmologia e a ontologia e reduziram a filosofia unicamente à ética, à doutrina da sabedoria; com Platão e Aristóteles, a ontologia (que se torna metafísica) voltou a ser momento essencial da filosofia e sobre ela foi fundada a ética: a superioridade da ontologia (da doutrina que explica as causas de todas as realidades) sobre a ética é claríssima em Platão e é afirmada em nível temático com Aristóteles. Pois bem, Epicuro, enquanto reafirma a necessidade da ontologia como fundamento da ética, *inverte a hierarquia platônico-aristotélica e declara a ética superior à física* (à ontologia). A ciência e à *sophia* superpõem-se a *phrónesis*, a sabedoria. Lemos na *Epístola a Meneceu*:

A sabedoria mostra-se ainda mais apreciável que a filosofia [= a ciência], pois dela provêm todas as outras virtudes, enquanto ensina-nos que não

25. Diógenes Laércio, X, 121 b (= Usener, p. xxx, 46).

é possível viver prazerosamente senão vivendo sabiamente e bem e de maneira justa, <e, ao contrário, que não é possível viver sabiamente e bem e de maneira justa> senão também vivendo prazerosamente²⁶.

O problema da vida torna-se, para Epicuro, o problema por excelência: todo o resto orienta-se para sua solução. Ademais, a Epicuro não interessa apenas a solução teórica do problema, mas também a realização da ética. Em certos textos, Epicuro parece sobretudo preocupado com essa *realização*, especialmente quando se dirige aos discípulos. Domenico Pesce esclarece de maneira exata essa singular posição de Epicuro: “[...] a função exclusivamente [melhor seria, talvez, dizer: prioritariamente] prática de toda a filosofia leva a essas consequências. No que concerne à ética, trata-se de pô-la em prática, na medida em que a validade da doutrina será imediatamente verificada pela experiência da vida vivida, enquanto, no que concerne à física, uma vez que esta, diferentemente da ética, tem função mais negativa de libertação que positiva de promoção, não haverá qualquer necessidade de possuir a doutrina, conhecer a efetiva explicação dos vários fenômenos, *mas bastará saber que tal explicação existe*. Daí o caráter singular da *περι φυσικῶς* de Epicuro e a relação particularíssima que se instaura entre o mestre e os discípulos. *A suma do saber deve existir*, porque somente nela se dá a prova de que os princípios da doutrina e o esquema geral da interpretação dos fenômenos (a ontologia e a gnosiologia) funcionam perfeitamente sem qualquer exceção, mas não é de modo algum necessário que o discípulo a percorra inteiramente, bastando, para convencer-se, o estudo de algum *excerptum* ou de um compêndio ou, no máximo, a simples confiança de quem sabe menos em quem sabe mais do que ele”²⁷.

A forte tendência da filosofia epicurista a tornar-se, antes, a afirmar-se como uma fé e até mesmo como uma religião leiga, já fica evidente a partir do que dissemos, e as ulteriores observações que faremos esclarecerão as motivações internas dessa tendência.

26. *Epístola a Meneceu*, 132.

27. Pesce, *Saggio su Epicuro*, p. 18.

6. As finalidades do “Jardim” e a sua novidade

Apesar das numerosas diferenças que as distinguem entre si, as filosofias morais de Sócrates, de Platão e de Aristóteles têm como fundo comum a polis e o *ethos* que a caracteriza. Todas as vozes de dissenso que se levantaram contra o *ethos* da polis, desde os sofistas até os socráticos menores, por mais radicais e audazes que tenham sido ou parecido ser, supunham, em todo caso, uma ordem ideológica e social ainda solidamente sustentada pela vitalidade da polis grega; as afirmações de cosmopolitismo dos socráticos menores têm um significado particular enquanto, como sabemos, eles são homens de origem não-grega ou semigrega, aos quais, portanto, era totalmente ou em parte estranho aquele *ethos*. Epicuro vive e pensa numa época em que a polis, o seu *ethos* e a sua escala de valores foram postos em crise pela revolução de Alexandre; além disso, sendo de sangue grego, mais ainda, de origem ateniense, compreende perfeitamente o sentido trágico daquele vazio espiritual que se formou e pretende preenchê-lo, propondo exatamente um novo *ethos* que rompe com o passado, agora morto e impossível de ser ressuscitado para uma nova vida.

O novo *ethos*, contrariamente ao tradicional enraizado na polis, funda-se sobre o *homem individual*, o *homem privado*: é o *ethos do indivíduo*. Sócrates, Platão e Aristóteles ensinavam a “virtude política”, vale dizer, a virtude que aperfeiçoava o *homem como cidadão*, pressupondo que o *homem enquanto tal coincidissem com o cidadão* (homem = cidadão). A nova virtude que Epicuro ensina é a *virtude do homem privado*, a que aperfeiçoa o *homem como indivíduo*, ou seja, o homem considerado em si, fora da convivência num Estado. Epicuro contesta definitivamente a identificação do homem com o cidadão; antes, condena a política como “inútil afã” e proclama a validade e a excelência do “viver escondido”, separado e longe do tumulto da política²⁸.

Nesse contexto deve ser entendida, a nosso ver, a aversão de Epicuro a toda a cultura tradicional. A aversão epicurista à ciência, como vimos, tem significado antiplatônico (antimetafísico), enquanto

28. Ver *infra*, pp. 221ss.

a aversão à poesia²⁹ e à retórica³⁰ é motivada pelo fato de estarem, uma e outra, ligadas aos *valores cívicos* postos em crise pela destruição da polis. A verdadeira anticultura é a dos cínicos, mas a atitude dos epicuristas exprime, na realidade, mais do que uma aversão à cultura enquanto tal, sobretudo uma contestação dos valores dos quais a cultura tradicional era portadora. Só assim explica-se que Epicuro tenha, ao mesmo tempo, combatido a cultura tradicional e escrito trezentas obras e, em particular, um monumental tratado *Sobre a natureza* composto de trinta e sete livros.

Até a escolha do lugar onde surgiu a escola é expressão dessa revolucionária novidade. Sócrates ensinou nas praças e nos ginásios, onde os homens livres se encontravam; em ginásios Platão e Aristóteles fundaram as suas escolas. Epicuro escolhe um lugar totalmente inusual: um edifício com um jardim, melhor dizendo, com um horto, nos subúrbios de Atenas. O Jardim estava longe do tumulto da vida “política” e próximo ao silêncio do campo. No Jardim gozava-se da paz da natureza, admirava-se a paisagem dos campos e das árvores, que a Sócrates e a Platão não dizia nada³¹, mas que para a nova sensibilidade helenística era de grande importância. Daí o nome de “Jardim” passou a indicar a escola e a expressão “os do Jardim” foi usada para designar os epicuristas.

O discurso proveniente do Jardim pode ser resumido em poucas proposições gerais: 1) a realidade é perfeitamente penetrável e conhecível pela inteligência do homem; 2) nas dimensões do real há espaço para a felicidade do homem; 3) a felicidade é ausência de dor e de perturbação, é paz do espírito; 4) para alcançar essa felicidade e essa paz o homem só precisa de si mesmo; 5) não lhe servem, portanto, a Cidade, as instituições, a nobreza, as riquezas, todas as coisas e nem mesmo os Deuses: o homem é perfeitamente autárquico.

É claro que, diante dessa mensagem, todos os homens tornam-se iguais, porque todos aspiram à paz do espírito, todos têm esse direito e todos podem alcançá-la, se querem. Conseqüentemente, o Jardim quis abrir suas portas a todos: a nobres e não-nobres, a livres e não-

29. Cf. Usener, frs. 227, 228, 229.

30. Cf. Usener, frs. 46-55.

31. Cf. *Fedro*, 230 d.

-livres, a homens e mulheres e, por fim, a prostitutas em busca de redenção.

O novo discurso proveniente do Jardim era, pois, original no seu espírito informador, na cifra espiritual que o caracterizava: ele não constituía um movimento da moda, com uma atração puramente ou prioritariamente intelectual, mas antes, era o apelo a um modo de vida verdadeiramente inusitado³². Há em Epicuro vários traços que relembram a figura do profeta e do santo³³. Inspirando-se grandemente em Bignone, escreve justamente Farrington: “O Jardim era uma base de treinamento para os missionários, e a Casa era o centro de uma intensa propaganda. Os fragmentos que restaram informam-nos sobre a difusão do movimento já durante a vida do fundador. Temos notícias de cartas ‘aos amigos de Lâmpsaco’, ‘aos amigos do Egito’, ‘aos amigos da Ásia’, ‘aos filósofos de Mitilene’. Na sua literatura epistolar dirigida às suas comunidades espalhadas pelo Oriente, Epicuro parece ser o precursor de São Paulo”³⁴.

Epicuro viu muito longe; se os contemporâneos acolheram com suspeitas as suas idéias, o tempo lhe deu razão e a sua filosofia sobreviveu a todas as outras criadas na sua época. Escreve Bignone: “E mais do que qualquer outra, ela [a filosofia epicurista] resiste, no ruir do mundo antigo, porque mais do que qualquer outra, mantém firme as duas crenças que no mundo antigo são as razões íntimas da vida: a fé no real e no conhecimento, e a fé na conquista da felicidade. Quando conseguir vencer a ânsia pelo sobrenatural, quando a realidade mundana parecer ilusão e erro, e o verdadeiro conhecimento não for mais uma busca nos caminhos da experiência, mas apocalipse místico e religioso (onde parecerá inútil o próprio trabalho para conhecer aquilo que jamais poderemos aprender no mundo, e que nos será um dia revelado), quando a própria existência mundana for irre-

32. Cf. B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, Londres 1967; trad. italiana de F. Cardelli com o título: *Che cosa ha veramente detto Epicuro*, Roma 1967, p. 19.

33. Observa Farrington (*Che cosa...*, p. 18): “[Epicuro] era mais um profeta do que um filósofo, mais um santo do que um profeta. A instituição do Jardim foi a sua resposta aos males do mundo. A sua autoridade espiritual mostra-se no fato de ter levado consigo os irmãos, como o fez, por exemplo, São Bernardo de Claraval, que levou consigo para a vida monástica toda a família”.

34. Farrington, *Che cosa...*, p. 141; cf. Bignone, *L'Aristotele perduto...*, I, p. 137.

mediavelmente condenada, e não se aspirar a outra coisa senão a exilar-se dela o mais depressa possível, então a filosofia de Epicuro desaparecerá, como todas as realidades iluminadas pelo sol do mundo antigo. Mas até então, enquanto restar no homem clássico a esperança de vencer, de encontrar em si, contando só com suas forças, a saúde da alma e a razão da vida, Epicuro, esse médico de espíritos, mostrar-se-á ainda [...] um 'salvador', e a escola será a última a combater por essas crenças"³⁵.

Vejamos agora, pormenorizadamente, as novas doutrinas do Jardim na sua divisão de *canônica*, *física* e *ética*.

35. Bignone, *L'Aristotele perduto...*, I, p. 111. (As expressões um tanto enfáticas podem parecer desagradáveis, mas era esse o estilo próprio de Bignone, em todos os seus livros).

II. A CANÔNICA EPICURISTA

1. A “canônica” como determinação dos critérios de verdade

Vimos, no volume precedente, o significado da lógica aristotélica: ela assinalou, substancialmente, o momento do amadurecimento completo do *lógos* filosófico, ou seja, o momento no qual o *lógos*, depois de ter problematizado tudo o que é objeto de pensamento, problematizou a si próprio, os seus procedimentos, as condições e as regras gerais que o determinam. Portanto, a lógica aristotélica constituiu a primeira grandiosa tentativa, na história espiritual do Ocidente, de determinar as formas que estruturalmente sustentam e determinam o pensamento humano, a primeira tentativa de explicar em geral como raciocina a mente humana. Assim o Estagirita estabeleceu os elementos primeiros do pensar e do raciocinar (as categorias), a mais elementar conexão desses elementos (o juízo, a proposição), o raciocinar enquanto tal (o silogismo), os tipos de raciocínio possíveis, os que são válidos e os não-válidos, os silogismos dialéticos e os paralogismos sofísticos, os procedimentos dedutivos e os indutivos, o seu alcance, o seu limite e as suas condições¹.

Ora, o Jardim de Epicuro não só perde quase totalmente os resultados e as aquisições desse grandioso conjunto, mas perde até mesmo o próprio sentido da problemática lógica aristotélica². Cícero notava justamente:

Já na outra parte da filosofia, a que diz respeito à arte de discorrer e que se chama ‘lógica’, esse vosso Epicuro parece-me ser absolutamente desprovido e inerte. Abole as definições, não ensina nada sobre a divisão e a articulação, não ensina como se constitui e se conclui o raciocínio, e como se resolvem os sofismas e como se discerne a ambigüidade dos discursos [...]³.

1. Cf. o vol. II, pp. 329ss.

2. Na verdade, é muito provável que os escritos lógicos de Aristóteles tenham permanecido, se não totalmente, pelo menos em parte desconhecidos a Epicuro, assim como grande parte dos esotéricos aristotélicos, como já recordamos.

3. Cícero, *De fin.*, I, 7, 22 (= Usener, fr. 243, p. 178, 22ss.).

Com efeito, Epicuro ocupou-se de lógica somente com a finalidade de estabelecer os critérios e os cânones basilares que nos permitem alcançar a verdade e a certeza, como já notaram os antigos:

Os epicuristas transferem a lógica para longe do campo que lhe é próprio, porque em primeiro lugar indagam sobre a canônica do juízo, fazendo dela um preceituário aplicado seja às evidências, seja ao que não cai sob os sentidos, e a tudo o que se segue a isso⁴.

Em suma, os epicuristas reduziram a sua lógica a uma espécie de crítica do conhecimento, e esta a alguns princípios muito elementares que, depois de Aristóteles, soam como extremamente simples e, em parte, até grosseiros. De resto, o termo “canônica”, com o qual Epicuro designou a sua lógica, exprime de maneira muito eficaz o significado que ele lhe atribuía⁵. Portanto, explica-se por que Epicuro e os epicuristas não reconheciam à lógica qualquer valor autônomo e juntavam-na à física, considerando-a quase como uma introdução a esta. Com efeito, a canônica epicurista desenvolveu-se apenas como propedêutica à física e à ética, e pode ser corretamente considerada como o momento metodológico delas. (De resto, como já acenamos e como veremos melhor mais adiante, também a física de Epicuro não tem valor autônomo, mas é essencialmente finalizada à ética: ela é desenvolvida somente na medida em que serve para determinar os fundamentos ontológicos da ética.)

2. A sensação e sua validade absoluta

Epicuro, no seu *Cânon*, afirmava que os critérios da verdade são três: as *sensações*, as *prolepses* e os *sentimentos*.

Como primeiro critério fundamental ele punha a sensação (*aísthesis*). Contra todas as tendências (desde os sofistas ao incipiente ceticismo) que afirmaram ou continuavam ainda afirmando o caráter subjetivo e relativizante da sensação e, portanto, a sua aleatoriedade

4. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 22 (= Usener, fr. 242, p. 177, 24ss.).

5. O tratado epicurista de lógica intitulava-se *Do critério ou cânon* (cf. Diógenes Laércio, X, 27; cf. Usener, pp. 104s.).

do ponto de vista da certeza e da validade, Epicuro reivindicava com a mais extremada energia a certeza e a validade objetiva da sensação, que ele proclamava ser até mesmo absoluta. Eis algumas significativas afirmações:

Se recusares todas as sensações, não terás mais possibilidade de recorrer a nenhum critério para julgar as que, entre elas, consideras falsas⁶.

Se recusares uma sensação sem distinguir bem entre o que se deve à opinião, o que espera confirmação, o que está evidentemente presente com base na sensação e na afecção, ou nalgum ato de intuição representativa da mente, acabarás por confundir também as outras sensações com a vã opinião, e não conseguirás mais usar nenhum critério de juízo [...] ⁷.

E note-se: para Epicuro, as sensações são *sempre e todas* verdadeiras, *sem exceção*. De fato, dizia ele, se *um só* dos sentidos, mesmo *uma única vez*, nos enganasse, então não se poderia mais dar fé a *nenhum* dos sentidos e desabaria a validade da sensação como tal. Relata Cícero:

Nesse sentido, Epicuro chega a dizer que se uma sensação uma única vez na vida induzisse a erro, não teríamos mais possibilidade de crer em nenhuma sensação⁸.

Epicuro temia que se uma sensação se revelasse mentirosa, nenhuma outra poderia mais ser dita verdadeira. E chamava os sentidos 'núncios do verdadeiro'⁹.

Os argumentos sobre os quais Epicuro fundava essas asserções foram-nos transmitidos por Sexto Empírico e por Diógenes Laércio, e devemos referi-los, porque revelam de modo eficaz a peculiaridade do seu "dogmatismo".

Em primeiro lugar, a sensação, enquanto *afecção* e, portanto, passiva, não se produz por si, mas deve ser produzida por alguma coisa da qual é o efeito; e, se é produzida por alguma coisa, deve ser também correspondente a ela. Como as afecções de prazer e dor são

6. *Máximas capitais*, 23.

7. *Máximas capitais*, 24.

8. Cícero, *Acad. pr.*, II, 25, 79 (= Usener, fr. 251).

9. Cícero, *De nat. deor.*, I, 25, 70 (= Usener, fr. 251).

produzidas por alguma coisa e correspondem a ela (é impossível que o que produz dor, se e na medida em que a produz, não seja doloroso, e o que produz prazer, se e na medida em que o produz, não seja aprazível), assim ocorre com qualquer outra sensação: é necessário não só que subsista o objeto que a produz, mas que corresponda também à sensação que produz.

Em segundo lugar (e isso constitui indubitavelmente o argumento principal), a sensação é objetiva e verdadeira porque, em última análise, é produzida e, portanto, garantida *pela própria estrutura atômica da realidade*. De fato, como veremos adiante, de todas as coisas emanam complexos de átomos, que constituem *imagens* ou *simulacros* (*éidola*) das mesmas, e as sensações são produzidas pela penetração de tais simulacros em nós. Justamente por esse motivo a objetividade das sensações é absoluta, porque elas podem produzir-se somente se, quando e do modo como os simulacros entram em nós. As que podem ser consideradas ilusões dos sentidos (como a diferente forma de um objeto à distância ou o enfraquecimento ou a deformação do som à distância) são, ao contrário, registros objetivos e reproduções dos simulacros como efetivamente eles são. Afastando-se das coisas, os simulacros alteram-se, e a sensação revela-os sempre e somente do modo como eles alcançam os sentidos: o simulacro do objeto próximo é efetivamente diferente do simulacro do objeto distante, de modo que aquilo que, segundo alguns, é um engano dos sentidos é, ao invés, uma prova da sua objetividade. (O erro só pode ser da *opinião*, que pode intervir e *julgar erradamente sobre a sensação*).

Eis o célebre testemunho de Sexto Empírico no qual estão contidos estes argumentos:

Epicuro, das duas coisas estreitamente unidas entre si, que são a representação e a opinião, *diz que a representação, chamada também evidência, é em qualquer caso verdadeira*. Assim como as afecções primárias, o prazer e a dor, derivam de alguma coisa que as produz e são correspondentes a ela, ou seja, o prazer do que é aprazível, a dor do que é doloroso, e não é possível que o que produz a dor não seja doloroso, mas necessariamente, por sua natureza, uma e outra coisa devem ser tais, da mesma maneira, *também com as afecções próprias a nós, que são as representações, é necessário que em*

qualquer caso subsista o objeto da própria representação que a produz, e esse objeto não poderia causar a representação daquela forma determinada se não fosse em tudo e por tudo tal como nos aparece. O mesmo se pode argüir a respeito de todas as outras representações tomadas singularmente. O objeto da visão não só dá lugar a esta, mas é tal como a ela aparece; o objeto da audição não só dá lugar a esta, mas é tal como a ela se apresenta, na sua verdadeira realidade; e assim para todos os outros conhecimentos. Todas as representações, portanto, são verdadeiras, e com razão. De fato, raciocinam os epicuristas, se uma representação pode ser dita verdadeira quando provém de algo que subsiste efetivamente é quando corresponde ao que subsiste de fato, e, com efeito, toda representação provém de alguma coisa realmente subsistente e a ela corresponde, segue-se daí necessariamente que toda sensação é verdadeira. Mas acontece que alguns são levados ao engano pela diferença existente entre as representações que aparecem como derivadas do mesmo objeto dos sentidos; por exemplo, do objeto da vista, pelo qual ele aparece às vezes ou de outra cor ou de outra forma ou diferente nalgum outro modo; e assim são induzidos a afirmar que, dessas representações tão diferentes ou até mesmo contrastantes entre si, algumas devem ser verdadeiras e outras, ao contrário, falsas. Ora, isso é ingênuo, e é característico de quem não consegue captar a verdadeira natureza das coisas. Por exemplo, para nos fixarmos apenas nas representações visivas, não é todo o corpo sólido que é visível, mas só a sua superfície colorida. E quanto à cor, uma parte pertence ao próprio corpo, como acontece quando a observação é feita de perto ou de pequena distância; parte está fora dele e situada no espaço que o circunda, como acontece quando olhamos o corpo de grande distância; este, movendo-se no espaço interposto e assumindo uma configuração própria, *é para nós causa de uma representação que corresponde ao que ele é na sua efetiva realidade.* E assim como não se adverte o som da voz nem dentro do bronze golpeado nem na boca daquele que grita, mas só quando chega à nossa sensação, e ninguém diz que é falsa a sensação da voz enfraquecida pela distância, assim não se poderia dizer que é falsa a visão de uma torre que, por causa da grande distância, nos pareça pequena e redonda, enquanto de perto é grande e quadrada, mas dever-se-á dizer, ao contrário, *que é verdadeira porque quando o objeto da sensação se lhe aparece pequeno ou de uma determinada forma, ele é na realidade assim, pelo fato de os contornos dos simulacros terem sofrido uma alteração, por causa da passagem através do ar;* e quando aparece grande e de outra forma, também é assim na realidade. Não que nos dois casos o objeto seja igual; de fato, é próprio da opinião errada considerar que o objeto percebido de perto e de longe seja exatamente o mesmo. *A sensação deve limitar-se a captar o que está presente e a move,* como a cor, por exemplo; ela não deve julgar se uma coisa é o objeto em

certo lugar, outra o objeto em outro. *Por isso as representações são todas verdadeiras*¹⁰.

Um terceiro argumento nos é relatado por Diógenes Laércio. A sensação, dizia Epicuro, é *a-racional e desprovida de memória, não se autoproduz, mas é produzida por outro*; assim sendo, ela não tem condições de tirar de si nem de se dar o que quer que seja, mas, exatamente por ser assim, ela é objetiva (não é de modo algum manipulada pela atividade do sujeito). A sensação é, portanto, irrefutável, porque não se lhe pode opor nada: a) nem outra sensação homogênea, porque tem o mesmo valor; b) nem uma heterogênea, porque se refere a um objeto diferente; c) nem a razão, porque esta depende da sensação e não vice-versa:

Toda sensação, diz ele, é irracional e não participa da memória; não se produz a si mesma nem, produzida por outra coisa, é capaz de tirar-lhe ou acrescentar-lhe algo. Nada existe que possa refutar a sensação: uma sensação homogênea não pode refutar a outra porque ambas têm o mesmo valor, nem o pode uma heterogênea, porque o seu juízo não verte sobre o mesmo objeto; nem o raciocínio, porque todo raciocínio depende das sensações; nem enfim uma sensação pode refutar outra, porque estamos ligados a todas. O simples fato de existir a sensação é garantia da veracidade dos sentidos. É um fato real que nós vemos e ouvimos, como é real que sofremos¹¹.

Foi observado com precisão que, nessas afirmações, Epicuro revoluciona exatamente a posição de Platão¹². Este, com efeito, desvalorizava a sensação exatamente por ser *a-racional*, ou seja, incapaz de dar conta de si mesma e, portanto, degradava-a ao nível de crença cega (*pistis*)¹³. Epicuro sustenta, ao invés, que o caráter de a-racionalidade e passividade da sensação constitui a melhor garantia do fato de ser pura reprodução de dados não modificados e, justamente por isso, a declara absolutamente verdadeira. Portanto, com razão conclui aquele estudioso: “Caráter imediato, passividade, limitação ao presente [e, podemos acrescentar, a-racionalidade], numa palavra, o caráter de puro registro da sensação, fazem que todas as sensações

10. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 203-210 (= Usener, fr. 247).

11. Diógenes Laércio, X, 31s (= Usener, fr. 36).

12. Cf. Pesce, *Saggio su Epicuro*, pp. 24ss.; 31ss.

13. Cf. vol. II, pp. 75ss.

possuam necessariamente o mesmo valor de verdade. Eis por que duvidar de uma equivale a duvidar de todas, declarar falsa uma significa afirmar que todas são falsas. Estamos, assim, [...] diante de um esquema eleático que encontraremos em seguida em todas as partes do sistema: ou o dogmatismo ou o ceticismo, *tertium non datur*¹⁴.

3. As “prolepses” ou “antecipações” e a linguagem

Como segundo critério da verdade, Epicuro punha as assim chamadas *prolepses* (προλήψεις), ou *antecipações* ou *pré-noções*, que não são mais que representações mentais das coisas e, podemos dizer, o correspondente sensitivo do conceito ou, melhor ainda, aquilo a que o sensismo epicurista reduz o universal conceitual. Os epicuristas, relata-nos Diógenes Laércio, designam a prolepse da seguinte maneira:

Dizem que a antecipação [prolepse] é uma capacidade de aprender ou uma idéia geral inata em nós, que não é senão a memória daquilo que frequentemente nos é mostrado de fora¹⁵.

As últimas palavras são as mais indicativas: as prolepses não são mais que as imagens das coisas nascidas das percepções e formadas através da repetição das mesmas percepções, e a sua conservação na memória. Elas são chamadas prolepses, isto é, antecipações ou pré-noções, pelos seguintes motivos. Uma vez que, através das sensações, se tenham formado em nós as imagens das coisas do modo como foi descrito acima, essas podem ser chamadas à mente em qualquer momento, porque permanecem na mente como “selo” (τύπος) das sensações passadas¹⁶, e assim permitem-nos conhecer antecipada-

14. Pesce, *Saggio su Epicuro*, p. 26.

15. Diógenes Laércio, X, 33 (= Usener, fr. 255).

16. Cf. Diógenes Laércio, X, 33 (= Usener, fr. 255, p. 188,8). Esta interpretação “empirista” da prolepse, apresentada por Diógenes Laércio, foi, na verdade, vivamente discutida e contestada já a partir do século passado por P. Natorp (*Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, Berlim 1884 [Hildesheim 1965], pp. 234ss.), o qual, encontra nela elementos apriorísticos. Recentemente N. W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis 1954 [1964²]) interpretou a prolepse como o *correspondente materialista da anamnese platônica* e sustentou, conseqüentemente, que o inatismo é “parte do núcleo essencial da sua doutrina”. Também Isnardi

mente tanto as formas como os caracteres próprios das coisas, sem que seja necessário tê-las diante de nós e percebê-las atualmente. Dito de outro modo, antecipamos os caracteres e as formas que as coisas nos manifestarão quando, através da sensação, encontramo-nos de novo com elas. Ademais, elas precedem e condicionam qualquer forma de reflexão, de raciocínio e, em geral, toda atividade racional. De fato, não poderemos produzir ou desenvolver qualquer raciocínio ou discurso, a não ser baseando-nos nos termos que nos são conhecidos por premonição. A prolepse epicurista antecipa a experiência e a atividade racional *somente enquanto e na medida em que é derivada e produzida pela experiência*. Justamente essa estreita ligação com a sensação garante o valor de verdade das prolepses, as quais, da mesma maneira que as sensações, são produzidas pela ação das coisas sobre a nossa alma e, por isso, são verdadeiras, como já observamos.

Além disso, para Epicuro, os “nomes” que constituem a nossa linguagem referem-se exclusivamente a essas prolepses, e isso de modo fundamentalmente *natural*. De fato, os nomes e, de modo geral, a linguagem, segundo o nosso filósofo, são apenas expressões, por meios fonéticos, das nossas percepções e afecções e, portanto, constitu-

Parente afirma que a prolepse, exatamente enquanto *critério*, não é pura e simples impressão, ou seja, “um reflexo conceitual derivado mecanicamente da impressão de uma série de imagens ou do seu ‘armazenamento’ na mente; a prolepse, tal como a concebeu Epicuro, deve certamente conter em si um ato de efetiva compreensão intelectual, um ato de juízo intelectual da mente exercitando-se sobre as imagens” (Epicuro, *Opere*, p. 24). Talvez estes intérpretes, mesmo fazendo valer instâncias válidas no nível teórico, avancem além da letra e também das intenções do nosso filósofo. De fato, as prolepses, para Epicuro, são produzidas pelo contínuo fluxo dos simulacros e pela regularidade e constância com que agem sobre o homem, e, portanto, são os efeitos da dinâmica dos átomos. Além do mais, deve-se observar que bem dificilmente pode-se negar de modo categórico que as prolepses sejam uma espécie de “*a priori* materialístico”, no sentido de que a natureza pré-condiciona estruturalmente o conhecimento do homem. O caso mais eloquente, do qual falaremos adiante, é o do conhecimento dos Deuses, dos quais Epicuro afirma que possuímos *prolepses*; e essas prolepses particulares — note-se — não derivam das sensações (pois não vemos nem percebemos os Deuses), mas diretamente do fluxo dos simulacros que os Deuses (como qualquer outra coisa existente) emanam continuamente e que chegam a nós e nos predis põem a reconhecê-los. E é também verdade que o empirismo de Epicuro não tem absolutamente nada a ver com o experimentalismo das modernas formas de empirismo: “Não se poderia conceber — escreve Isnardi Parente — uma forma de empirismo mais alheia a desfechos experimentalístico-científicos” (p. 30).

em uma natural manifestação da original ação das coisas sobre a nossa alma. Escreve expressamente Epicuro:

É preciso crer que dos próprios fatos a natureza recebeu muitos ensinamentos e impulsos; o raciocínio, em seguida, aperfeiçoou o que lhe foi confiado pela natureza e acrescentou ulteriores descobrimentos, mais rapidamente em alguns casos, mais lentamente noutros, e em determinados períodos e lapsos de tempo <com ritmo mais rápido>, noutros mais lento. Por isso mesmo os nomes no início não se formularam por convenção, mas pela diferente natureza dos homens, enquanto estava sujeita a afecções particulares segundo a diversidade das estirpes e concebia representações diferentes, emitia também o ar de maneira própria, seja segundo as afecções e representações, seja segundo a diferença subsistente entre os lugares nos quais viviam os diferentes povos; sucessivamente, no âmbito de cada povo, estabeleceram-se em comum certas expressões peculiares, com a finalidade de se oferecerem reciprocamente indicações menos duvidosas das coisas e se explicarem de modo mais conciso; e os que queriam, baseados nos seus conhecimentos, introduzir a noção de coisas até então nunca vistas, fixavam determinados nomes, alguns formulando-os sob a noção do impulso natural, outros escolhendo-os com base em certos raciocínios e seguindo a razão mais válida para exprimir-se de tal modo¹⁷.

Em conclusão, na medida em que a linguagem exprime as prolepses é, como elas, reveladora da natureza das coisas e portadora de verdade.

4. Os sentimentos de prazer e dor

Como terceiro critério de verdade, Epicuro considerava as *afecções ou os sentimentos* (πάθη) de prazer e dor (os quais, em certo sentido, também podem ser chamados “sentidos internos”). Relata Diógenes Laércio:

Dizem que duas são as afecções, prazer e dor, existentes em todo ser vivo, uma conforme a natureza, a outra contrária, por meio das quais julga-se o que se deve escolher e o que se deve evitar¹⁸.

17. *Epístola a Heródoto*, 75s.

18. Diógenes Laércio, X, 34 (= Usener, fr. 260).

Aristócles confirma:

Epicuro e os seus sustentam [...] que o prazer e a dor são o princípio e o critério de tudo o que é elegível e evitável [...]'¹⁹.

O próprio Epicuro, na *Epístola a Meneceu*, escreve textualmente:

Dizemos que o prazer é princípio e fim da vida feliz. De fato, o consideramos como um bem primário e conatural a nós, e a partir dele nos movemos ao assumir qualquer posição de escolha ou de rejeição, assim como a ele nos referimos ao julgar qualquer bem com base no critério das afecções²⁰.

Como lemos na passagem de Sexto Empírico acima citada²¹, as afecções de prazer e dor são objetivas pelas mesmas razões pelas quais o são todas as sensações. Elas possuem, todavia, uma importância particular porque, além de critério para discriminar o verdadeiro do falso, o ser do não-ser, como todas as outras sensações, constituem, como lemos nos testemunhos e no fragmento acima citados, o critério axiológico para discriminar o *valor* do *contravalor*, o *bem* do *mal*, e, portanto, constituem o critério da escolha ou não-escolha, ou seja, a regra do nosso agir.

Voltaremos a falar disso mais amplamente na exposição da ética epicurista.

5. A opinião

Sensações, prolepses e sentimentos têm uma característica comum, garantia do seu valor de verdade, que consiste na *evidência imediata* (ἐνάρπγεια). Portanto, enquanto nos fixamos na evidência e acolhemos como verdadeiro o que é evidente, não podemos errar, porque a evidência é dada, em última análise, pela ação direta das coisas sobre a nossa alma. Evidente em sentido estrito é, então, só aquilo que é imediato como as sensações, as antecipações e os sentimentos. Mas dado que ao raciocinar não podemos nos fixar no imediato, sendo o raciocínio

19. Aristócles in Eusébio, *Praep. evang.*, XIV, 21,1, 768 d-769a (= Usener, fr. 260).

20. *Epístola a Meneceu*, 128s.

21. Cf. *supra*, pp. 158ss.

fundamentalmente operação de mediação, assim nasce a *opinião* (δόξα, ὑπόληψις), e, com ela, a possibilidade do erro.

Portanto, enquanto as sensações, as prolepses e os sentimentos são sempre verdadeiros, as opiniões poderão ser às vezes verdadeiras, às vezes falsas. Por isso Epicuro tentou determinar os critérios segundo os quais se distinguem as opiniões verdadeiras das falsas.

São *verdadeiras* as opiniões que *a) recebem atestação* probatória, isto é, *confirmação* da experiência e da evidência e *b) não recebem atestação contrária*, ou seja, *desmentido* da experiência e da evidência. Ao invés, são *falsas* as opiniões que *a) recebem atestação contrária*, ou seja, são *desmentidas* pela experiência e pela evidência e *b) não recebem atestação probatória*, ou seja, não recebem *confirmação* da experiência e da evidência. Sexto Empírico relata-nos com muita clareza esse ponto da doutrina epicurista, numa passagem que merece ser lida por inteiro:

Dado que temos a faculdade de julgar as nossas representações, ocorrem-nos julgar algumas corretamente e outras não, seja porque lhes acrescentamos algo e lhes atribuímos alguma coisa que não lhes pertence, seja porque lhes subtraímos alguma coisa e, em geral, porque interpretamos erroneamente a sensação, que por si mesma é irracional. Portanto, para Epicuro, algumas opiniões são verdadeiras, outras falsas; verdadeiras são as confirmadas ou não desmentidas pela evidência, falsas as desmentidas ou não confirmadas pela evidência. A confirmação é o ato de compreender com evidência que o objeto da opinião corresponde à própria opinião. Por exemplo, enquanto Platão vem de longe, eu imagino e me represento na opinião, à distância, que aquele seja exatamente Platão; no momento em que se aproxima, reforça-se a minha opinião de que aquele é efetivamente Platão; quando, em seguida, toda distância desaparece, ela recebe plena confirmação da evidência. O não-desmentido consiste na coerência com os dados da experiência quando o objeto do opinar não é alcançável pelos sentidos. Por exemplo, Epicuro, afirmando que existe o vazio, que é por si inapreensível pelos sentidos, apresenta como prova um fato de natureza evidente, isto é, o movimento: não existindo o vazio não poderia existir o movimento, não tendo o corpo em movimento um lugar no qual efetuar o seu deslocamento, pois todo o espaço seria pleno e compacto; assim o dado da experiência que atesta a existência do movimento não contradiz a opinião acerca do objeto que foge à sensação.

O desmentido é o oposto do não desmentido; ele é a refutação que a experiência sensível dá à opinião acerca de um objeto que não cai sob os

sentidos. Assim, por exemplo, os estóicos afirmam que o vazio não existe, porque o consideram algo que não cai sob os sentidos. Ora, tal hipótese contrasta com a experiência sensível, que nesse caso é o movimento, porque, como se disse antes, não existindo o vazio, necessariamente não existiria também o movimento. Assim também a não-confirmação é o oposto da confirmação: esta consiste em submeter à prova da evidência o fato de que o opinado não seja do modo em que apareceu precedentemente como, por exemplo, quando alguém vem de longe, à distância fazemos a hipótese de que seja Platão, mas em seguida, desaparecida a distância, aparece-nos com evidência que não se trata de Platão. Tal fato chama-se, exatamente, não-confirmação, porque o opinado não foi confirmado pela sensação. Com base em tudo isso pode-se dizer que a confirmação e o não-desmentido são o critério da verdade, a não-confirmação e o desmentido o critério da não-verdade; e a evidência é a base e fundamento de tudo²².

Note-se que, como bem destaca Sexto Empírico bem na última frase, a *evidência* fica sendo o parâmetro com base no qual é medida e reconhecida a verdade; mas é, em qualquer caso, uma evidência apenas empírica: é a evidência de fenômenos, isto é, a evidência tal qual aparece aos sentidos e não uma evidência tal qual aparece à razão. Mais do que em qualquer outro lugar, são observáveis aqui as pesadas hipotecas sensísticas da canônica epicurista, que a tornam inadequada e insuficiente à exigência da construção da própria física epicurista.

6. Aporias e limites da canônica epicurista

Os historiadores da filosofia desde muito tempo individuaram perfeitamente as aporias de fundo da canônica epicurista, as quais se reduzem substancialmente às duas seguintes.

Em primeiro lugar, exatamente a absoluta validade que Epicuro atribui à sensação, em última análise, tira qualquer possibilidade de conhecimento objetivo. Com efeito, da pura afirmação de que todas as sensações são verdadeiras podemos deduzir o relativismo e o subjetivismo protagoriano, assim como o objetivismo epicuris-

22. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 211-216 (= Usener, fr. 247, p. 181, 12ss.).

ta²³. Epicuro buscou engenhosamente explicar todas as nossas percepções com a ação que as coisas exercem sobre nós. De fato, para o nosso filósofo, toda representação é gerada pelos “simulacros”, isto é, pelos eflúvios de átomos que emanam das coisas; e, dado que desses simulacros provenientes da mesma coisa, existem muitíssimos que são idênticos entre si e também diferentes (porque sujeitos a modificações de diferentes gêneros, devidas a diferentes causas), assim, quando se diz que o mesmo objeto aparece de modo diferente a diferentes pessoas, na realidade não é verdade: as diferentes pessoas que tiveram diferentes sensações foram afetadas não pelo mesmo simulacro proveniente do mesmo objeto, mas por *diferentes* simulacros provenientes do mesmo objeto. Portanto, Epicuro acredita poder concluir que todas as diferentes sensações das diferentes pessoas são igualmente verdadeiras, enquanto todas têm respectivos simulacros, e que o engano nasce somente com o juízo, o qual, de modo indevido, infere da sensação o que não deve acerca da coisa. Mas diz bem Zeller, que, com essa explicação, Epicuro não resolve, mas simplesmente desloca a dificuldade. Fica, de fato, a seguinte aporia: “A percepção deve sempre oferecer fielmente a imagem ou simulacro pelo qual os órgãos sensoriais são golpeados; mas as imagens ou simulacros oferecem o objeto de maneira nem sempre uniforme e fiel. Ora, como é possível distinguir as imagens ou simulacros fiéis dos que não o são, ou seja, os que indicam um objeto determinado e real, dos que não correspondem a nenhum objeto ou correspondem a um objeto diferentemente determinado? A esse problema o sistema epicurista não dá nenhuma resposta. De fato, se dizemos que o sábio sabe distinguir os simulacros uns dos outros, com isso renunciamos a um critério objetivo, e transferimos inteiramente para o sujeito a decisão sobre a verdade e o erro”²⁴. Fica evidente, portanto, que o sensismo não é capaz de sair do subjetivismo e do relativismo.

Em segundo lugar, a lógica de Epicuro é fragilíssima justamente ao explicar, em geral e em particular, os processos de inferência que estão na base da própria possibilidade de construir uma física (e também de fundar e justificar uma ética). Todas as proposições da física,

23. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, p. 406.

24. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, p. 407.

que em seguida explicaremos (assim como muitas das proposições éticas), vão além do imediato controle empírico, pois não são verdades que caem sob os sentidos, e supõem inferências de raciocínio que, por garantia de verdade, não podem ter outra causa senão a falta de atestação contrária, ou seja, o desmentido da experiência, bem ilustrada na passagem acima citada de Sexto Empírico, vale dizer, um fundamento muito frágil.

Os átomos, o vazio, o movimento dos átomos não são coisas por si evidentes, por não serem de modo algum sensorialmente acertáveis; mas, diz Epicuro, são coisas não-evidentes, supostas e opinadas para dar razão dos fenômenos e de acordo com os fenômenos. Porém, evidentemente, Epicuro está bem longe de poder demonstrar que, justamente, os átomos, o vazio, o movimento etc. sejam *as únicas* coisas que possamos supor para explicar os fenômenos, porque outros princípios, totalmente diferentes destes, poderiam igualmente reclamar a “falta de atestação contrária” da experiência²⁵.

Mas como Epicuro chegou justamente ao atomismo? A nosso ver, Epicuro partiu de uma nova visão moral da vida, captada de maneira emocional e intuitiva, e, em seguida, escolheu o atomismo porque jul-

25. Na verdade os estudiosos reconheceram há tempo a importância do *processo de inferência* e, sobretudo, da *inferência por analogia* no pensamento de Epicuro (na polêmica contra o Pórtico, a escola epicurista aprofundará de modo especial este ponto). De modo particular, é bem clara em Epicuro a presença e a importância do conceito de “apreensão intuitiva” ou “apreensão intelectual” (*epibolē tes dianoías*), ou seja, um ato extremamente racional com o qual colhemos o que está além do fenômeno, isto é, os princípios (sobre este ponto ver a excelente análise e interpretação dos textos epicuristas de C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Nova Iorque 1964², Apêndice III, pp. 559-576). Enfim, destacaram-se o significado e o valor dos termos *epilogízomai* e derivados (ver sobretudo: G. Arrighetti, *Sul valore di epilogismós, epilogísis nel sistema epicureo*, em “La parola del passato”, 7 [1952], pp. 119-144), que indicam “a atividade da mente refletindo sobre dados imediatos dos sentidos para transpô-los a outro plano, para transformar a visão sensorial em visão mental” (Isnardi Parente, *Epicuro, Opere*, p. 28). Ora, se isso é verdade, é igualmente verdade que Epicuro introduz essas figuras gnosiológicas de modo sub-reptício, sem justificá-las, e até mesmo em contraste com o seu sensismo. Para poder justificar essas figuras lógicas, ele deveria reconhecer ao intelecto a à razão uma estatura ontológica que, ao contrário, não reconhece. Não é certamente casual o fato de que essas figuras se inserem no discurso epicurista sem ser expressamente tematizadas expressamente e sem ser deduzidas e justificadas. Isso confirma a nossa tese, da qual logo falaremos, do intuicionismo próprio do pensamento de Epicuro.

gava ser essa doutrina o melhor “fundamento” para a sua ética. O verdadeiro centro do epicurismo é a ética, e a ontologia só se desenvolveu porque, à medida que e enquanto servia à ética.

De resto, é o próprio Epicuro quem no-lo diz quase expressamente numa de suas máximas:

Se não nos turbasse o medo dos fenômenos celestes, o medo de que a morte possa ser algo que nos toque diretamente e o desconhecimento dos limites dos prazeres e das dores, *não teríamos necessidade da ciência da natureza*²⁶.

Assim explica-se o que já acenamos e em seguida demonstraremos: que a física de Epicuro avança claramente sobre a lógica e, por sua vez, a ética de Epicuro avança, em medida ainda mais acentuada, sobre a física, justamente porque a função e o valor instrumental que o nosso filósofo atribuía à física e à canônica, submetidas a uma ética que nasce, na realidade, de outros ramos, acabavam por alterar o papel de fundamento e de critério que elas deveriam ter, e acabavam por submeter os seus desenvolvimentos e êxitos às necessidades da ética, invertendo assim os seus papéis naturais. Veremos repetir-se esse fenômeno, embora de maneira diferente, nas outras grandes Escolas da era helenística.

26. *Máximas capitais*, 11.

III. A FÍSICA EPICURISTA

1. Os fundamentos ontológicos: as características da realidade enquanto tal, os corpos, o vazio e o infinito

Examinemos agora a física de Epicuro de modo pormenorizado. A grande *Epístola a Heródoto*, na medida em que é um epítome e uma síntese, permite perceber de modo preciso tanto os fundamentos como os corolários essenciais dessa seção da filosofia epicurista, e os fragmentos até agora descobertos do grande tratado *Sobre a natureza* oferecem preciosos aprofundamentos de alguns importantes conceitos¹.

Os fundamentos podem ser enucleados e formulados da seguinte maneira.

“Nada nasce do não-ser”²; porque, do contrário, qualquer coisa poderia absurdamente gerar-se de qualquer coisa sem necessidade de qualquer semente geradora; e nada “se dissolve no nada”³, porque, do contrário, nesse momento, tudo já teria perecido e nada mais seria. E dado que nada nasce e nada perece, então o todo, isto é, a realidade na sua totalidade, foi sempre tal como é agora, e será assim sempre; com efeito, além do todo, não há nada no qual este possa transformar-se, nem há nada do qual este possa ser transformado. Eis as palavras de Epicuro:

Devemos indagar sobre o que foge à experiência sensível, tomando o seguinte como ponto estabelecido: antes de tudo, nada provém do nada, porque então tudo nasceria sem necessidade de sementes. E, caso se dissolvesse no nada tudo o que desaparece, todas as coisas seriam destruídas, anulando-se as partes nas quais se decompunham. E também é certo que o todo foi sempre tal como é agora e será sempre assim, pois nada existe nele que possa transformar-se. Com efeito, além do todo não existe nada que, penetrando nele, produza a sua transformação⁴.

1. Os fragmentos do *περι φύσεως* provêm sobretudo de descobertas de papiros: cf. Arrighetti², frs. 23-39 (pp. 189-418).

2. *Epístola a Heródoto*, 38: οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος.

3. *Epístola a Heródoto*, 39; cf. também 41 e 55.

4. *Epístola a Heródoto*, 38s.

Aqui é reafirmado o antigo grande princípio eleático que fora assumido como ponto de partida dos pluralistas e, em particular, dos atomistas. Epicuro formula-o segundo a versão própria de Melisso, que sabemos ter sido mestre dos atomistas⁵, embora diluindo-lhe o alcance ontológico com uma linguagem mais física do que cosmológica.

Este “todo” (πᾶν), ou seja, a totalidade da realidade, é determinado por dois constitutivos essenciais: os *corpos* e o *vazio*. A existência dos corpos é provada pelos sentidos, enquanto a existência do espaço e do vazio é inferida da existência do movimento; de fato, para que exista movimento é necessário que exista um espaço vazio no qual os corpos possam deslocar-se. O vazio não é absoluto não-ser, mas um “espaço”, ou, como também diz Epicuro, “natureza intangível”. Além dos corpos e do vazio, *tertium non datur*, porque nada mais é pensável que seja por si existente e não seja afecção dos corpos:

Que existem os *corpos*, atesta-o por si mesma em qualquer hipótese a sensação, com base na qual se deve em seguida raciocinar sobre o que foge à experiência sensível [...]. Se não existisse o que nós chamamos *vazio* ou *lugar* ou *natureza intangível*, os corpos não teriam nem onde estar nem onde mover-se, tal como evidentemente o fazem. *Além dessas duas realidades, nada é concebível*, seja diretamente, seja por analogia com as coisas percebidas pelos sentidos: e tais realidades nós as entendemos como naturezas (φύσεις) integrais e não como o que dizemos serem seus atributos, sejam eles próprios ou acidentais⁶.

A inferência do vazio, com a relativa motivação, reporta-se a Leucipo e ressent-se ainda da problemática eleática, particularmente da polêmica antimelissiana da qual brota⁷. A brusca negação de que além dos corpos e do vazio exista alguma coisa supõe o dogma eleático da *absoluta homogeneidade e igualdade do ser*⁸, ou seja, a categórica exclusão da possibilidade de distinguir planos e significados diferentes do ser, isto é, precisamente, o repúdio das reformas de Platão e de Aristóteles⁹.

5. Cf. Melisso, fr. 1; Reale, *Melisso*, pp. 34ss. e 369ss.

6. *Epístola a Heródoto*, 39s.

7. Cf. Reale, *Melisso*, pp. 176ss.

8. Cf., vol. I, pp. 107ss.

9. Já na antigüidade, Plutarco notava, com evidente ironia: “Certamente mais sábio do que Platão foi Aristóteles, o qual afirmava que todas as coisas são do mesmo

A realidade, tal como concebida por Epicuro, é *infinita*. Em primeiro lugar, é infinita como *totalidade*. Escreve o nosso filósofo:

O todo é infinito, pois o finito tem um limite extremo e o limite extremo considera-se com referência a outro; <mas não é possível conhecer o todo com relação a alguma coisa>; deve-se por isso admitir que, enquanto não tem um limite extremo, ele não tem limite em absoluto, e não tendo limite, é infinito e ilimitado¹⁰.

Cícero, por sua vez, relata-nos:

Epicuro não vê [...] como deduziu a infinidade daquilo que nós chamamos simplesmente o todo, referindo-nos à natureza? Ele diz: “O que é finito tem um limite [...], o que tem um limite é limitado por algo externo a este [...]. Mas o que é tudo, não pode ser limitado por nada de externo [...]”. Não tendo, pois, nenhum limite, segue-se necessariamente que é infinito”¹¹.

E evidente, ademais, que, para que o todo possa ser infinito, devem ser infinitos cada um dos seus princípios constitutivos: infinita deverá ser a multidão dos corpos e infinita a extensão do vazio (se fosse finita a multidão dos corpos, estes se dispersariam no infinito vazio, e se fosse finito o vazio, este não poderia acolher os infinitos corpos). O conceito de infinito volta assim a impor-se, contra as concepções platônicas e aristotélicas que, na linha dos pitagóricos, o negaram. Com relação ao antigo infinito pré-socrático, do ponto de vista especulativo, o infinito de Epicuro não manifesta nada de novo: este não é, de fato, senão o infinito admitido por Leucipo e Demócrito, os quais, por sua vez, retomavam a antiga intuição jônica e, sobretudo, a exata demonstração melissiana da infinitude do ser, da qual sente-se ainda um preciso eco nas palavras de Epicuro¹². Todavia,

modo, o vazio intocável e o corpo resistente, os princípios e os compostos; afirmando — por Zeus! — que o que é eterno e o que é em devir participam da mesma essência, e assim também o indestrutível e o perecível, as realidades que são impassíveis, autárquicas, imutáveis e imperecíveis do mesmo modo que aquelas cujo ser consiste em sofrer afecções e em mudar, e não são nunca em tempo algum iguais a si mesmas” (*Contra Colotes*. 16, 1116 d [Usener, 76 ad., p. 345]).

10. *Epístola a Heródoto*, 41.

11. Cícero, *De divin.*, II, 50, 103 (= Usener, fr. 297).

12. Confronte-se o parágrafo 41 da *Epístola a Heródoto* (assim como o testemunho ciceroniano) com os fragmentos 3 e 4 de Melisso. Sobre o infinito epicurista cf. as estimulantes, embora às vezes discutíveis, observações de R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità*, Florença 1956, pp. 497ss.

essa retomada do conceito de infinito não é sem importância, sobretudo no que concerne a suas repercussões sobre a visão do homem e da vida, como veremos adiante.

2. Os átomos

Alguns “corpos” são compostos, outros, ao invés, simples e absolutamente indivisíveis. Somente esses últimos são originais, e são algo compacto e indivisível (átomos).

A admissão da existência desses *corpos indivisíveis* ou *átomos* torna-se necessária porque, do contrário, seria preciso admitir uma divisibilidade ao infinito dos corpos, o que levaria, no limite, à dissolução das coisas no não-ser, e isso, como sabemos, é absurdo¹³. O fundamento para a admissão da existência do átomo é, pois, o princípio eleático (e, precisamente, zenoniano) da impossibilidade da divisão ao infinito, o que dissolveria o ser no nada.

Alguns corpos são compostos e outros são elementos que dão origem aos compostos. Estes são corpos indivisíveis e imutáveis, *uma vez que o todo não pode dissolver-se no nada*; eles possuem a capacidade de permanecer imutáveis no curso das dissoluções dos compostos, possuindo natureza compacta e não sendo de modo algum suscetíveis de dissolução. Os princípios constitutivos dos corpos são, pois, necessariamente naturezas indivisíveis¹⁴.

É evidente, a partir do que se disse, que o princípio de que nada nasce e nada perece vale para os corpos simples, isto é, para os átomos (assim como para a totalidade enquanto totalidade) e não para os corpos compostos, que se geram e se corrompem. Todavia, também a *geração* e a *corrupção* dos corpos compostos são entendidas em espírito eleático, ou seja, da mesma maneira em que as entenderam os atomistas (e, em geral, todos os pluralistas), preocupados em salvar os fenômenos sem contradizer o grande princípio de Parmênides¹⁵, como *união* de coisas que são e como *dissolução* ou *separação* nas coisas que são. Escreve Plutarco:

13. Cf. *supra*, pp. 171ss.

14. *Epístola a Heródoto*, 40s.

15. Cf. vol. I, pp. 133ss.

[Os epicuristas] sustentam que não há gênese do que não era antes ou destruição do que é, mas o nascimento acontece por encontro recíproco de algumas entidades e a morte pela sua dissolução¹⁶.

3. As características estruturais dos átomos

Entre as características dos corpos devem-se distinguir as que pertencem ao *corpos enquanto compostos* (dependentes, portanto, da composição) das que pertencem aos *corpos simples*, as quais são originais e essenciais e, portanto, têm a máxima importância, porque sem elas os próprios corpos não poderiam subsistir, e também porque delas derivam as ulteriores características dos corpos compostos.

As características estruturais do átomo são a *forma* ou *figura*, o *peso* e a *grandeza*, e tudo o que é naturalmente ligado à figura¹⁷.

Sobre esse ponto Epicuro diferencia-se dos atomistas antigos. Estes indicavam como características estruturais dos átomos a *figura*, a *ordem* (ou disposição espacial que o átomo tem com relação aos outros, seja no agregado, seja fora dele) e a *posição* (que um átomo possui, seja no agregado, seja no complexo da realidade)¹⁸. Os antigos atomistas — note-se — não punham a *grandeza* entre as qualidades originais. Eles, porém, incluíam a *grandeza* na forma; de fato, designavam a forma com o termo *rismós* (ῥυσμός), o qual indicava *forma geométrica* e, portanto, *dimensão*, *massa*, *medida*. Como os modernos estudos esclareceram, os atomistas provavelmente não faziam nem mesmo do peso uma qualidade original: eles o utilizavam na explicação do movimento, mas de maneira muito diferente de Epicuro (como logo veremos), e com uma particular característica que, mais uma vez, o termo *rismós* podia sugerir, dado que *rismós* (que deriva de ῥεῖν = escorrer) exprime a idéia de *forma dinâmica* (massa, grandeza, medida), “ou seja, a forma enquanto tende a juntar-se às outras formas e, por isso, imprime uma direção ao átomo”¹⁹. Epicuro expri-

16. Plutarco, *Contra Colotes*, 10, 1112 a (= Usener, fr. 283).

17. Cf. a passagem transcrita à p. 176s.

18. Cf. vol. I, pp.156ss.

19. Alfieri, *Atomos Idea...*, p. 94.

me, ao invés, o conceito de forma com o termo *schema* (σχῆμα), que era o termo com o qual Aristóteles traduziu o arcaico *rysmós* dos antigos atomistas. Mas “esquema” indica a estática forma ontológica, não mais incluindo a idéia física de massa e a dinâmica direção do átomo; e assim explica-se que Epicuro sentisse a necessidade de explicitar e acrescentar a esta as características de *grandeza* e de *peso*, deixando de lado a *ordem* e a *posição*, características que dizem respeito, mais do que aos átomos considerados em si mesmos, às relações de uns com os outros. As *formas* diferentes dos átomos (que não são somente formas regulares de caráter geométrico, mas formas de todo tipo e modo e são, em todo caso, sempre e somente formas *quantitativamente diferentes*, e não qualitativamente diversas como as formas platônicas ou aristotélicas, dado que os átomos são todos de natureza idêntica) são necessárias para explicar as diferentes qualidades fenomênicas das coisas que nos aparecem, e assim também a *grandeza* dos átomos (o peso, ao contrário, como veremos melhor abaixo, é necessário para explicar o movimento dos átomos). Diz claramente Epicuro, retomando o típico argumento eleático dos pluralistas:

É preciso também convencer-se de que os átomos não apresentam outras propriedades dos fenômenos além de *figura*, *peso* e *grandeza*, e tudo o que é necessariamente ligado à figura. Toda propriedade, de fato, tende a mudar, mas os átomos não mudam em absoluto, pois deve necessariamente permanecer algo sólido e indestrutível na dissolução dos seres compostos, algo que faça que as mudanças não acabem no nada ou provenham do nada, mas aconteçam por transposições em muitos corpos ou por acréscimo ou por diminuição de átomos. Daí deriva a necessidade de as realidades transpostas serem indestrutíveis, e não terem a natureza do ser sujeito à mudança, mas possuírem massa e figura próprias, e, necessariamente, serem de natureza permanente.

Nas coisas, sujeitas à nossa experiência, que mudam de forma, vemos que a figura se mantém mesmo subtraindo a matéria; mas as propriedades não permanecem no ser que muda, assim como permanece a figura, e tendem a desaparecer em todo o corpo. Devemos, pois, pensar que as realidades que permanecem são as capazes de causar as diferenciações dos corpos compostos; uma vez que necessariamente há algo que permanece e <não> se dissolve no nada²⁰.

20. *Epístola a Heródoto*, 54s.

Os átomos, para poderem gerar todas as diferenças que encontramos na realidade, devem ter figuras muito diferentes e numerosas, mas não infinitas (para serem infinitas deveriam poder variar ao infinito a grandeza; mas, então, tornar-se-iam visíveis, o que não acontece), enquanto é finito o número dos átomos para cada uma das formas existentes:

As partes de que são formados e nas quais se decompõem os corpos são indivisíveis e compactas, e possuem tal variedade de figuras que não podem ser englobadas pela mente. Não é, de fato, possível que todas as diferenças do real, tantas quantas são, produzam-se por figuras iguais em número limitado. Para cada figura há uma infinidade de semelhantes; todavia, quanto às diferenças de figura, os átomos não são infinitos, mas simplesmente tais de modo a não poder ser englobados pelo pensamento [...]; a menos que se queira levar ao infinito os átomos sob o aspecto das suas grandezas²¹.

Também não se deve crer que os átomos possam ter toda espécie de grandeza, o que iria contra a nossa experiência: basta crer que existem entre eles diferenças de grandezas, e, admitido isso, poderemos também explicar mais facilmente o que se refere às afecções e sensações. Que subsista entre os átomos toda espécie de grandeza, não explica as diferenças de qualidade, porque em tal caso seria necessário que atingissem os nossos sentidos átomos visíveis, coisa que evidentemente não se verifica, nem se vê como se poderia pensar um átomo visível²².

Este é outro ponto no qual Epicuro afasta-se dos antigos atomistas, os quais, ao contrário, sustentavam infinitas formas ou figuras dos átomos²³.

4. A doutrina dos “mínimos”

Vimos que a grandeza dos átomos tem um limite. De fato, se eles pudessem ter toda espécie de grandeza, deveriam (uma vez alcançada certa grandeza) tornar-se *visíveis*; mas isso é desmentido pela experiência. Ademais, também a pequenez dos átomos tem um limite.

21. *Epístola a Heródoto*, 42s.

22. *Epístola a Heródoto*, 55s.

23. Cf. Diels-Kranz, 68 A 38; cf. também 67 A 9.

Com efeito, se eles pudessem diminuir em grandeza ao infinito, dissolver-se-iam no nada, o que é absurdo e contrário àquela mesma lógica (eleática), que leva a admitir a existência de átomos (como vimos acima).

Ora, todos os átomos, dos menores aos maiores, são estruturalmente, isto é, física e ontologicamente, indivisíveis. Todavia, o fato de serem “corpos” dotados de figura e, portanto, de extensão, e com *grandezas* diferentes (mesmo no âmbito dos dois limites acima assinalados), implica que os átomos possuam *partes*. (Se não fosse assim, não teria sentido falar de átomos *pequenos* e átomos *grandes* e, em geral, de átomos de *diferentes grandezas*). Obviamente tratar-se-á de “partes” ontologicamente não separáveis, mas só logicamente e idealmente distinguíveis, justamente porque o átomo é estruturalmente indivisível. E mesmo a grandeza dessas “partes” do átomo, pelo mesmo motivo eleático segundo o qual é impossível que os átomos diminuam em grandeza ao infinito, deverá ter um limite, que Epicuro chama de “mínimo” (τὸ ἐλάχιστον), e que constitui, como tal, a *unidade de medida*.

Epicuro — note-se — fala dos “mínimos” não só em referência aos átomos, mas também ao espaço (ao vazio), ao tempo, ao movimento e à “declinação” dos átomos (da qual falaremos adiante), e, em todos esses casos, os “mínimos” constituem a unidade de medida analógica²⁴.

24. A doutrina dos “mínimos”, descuidada pelos estudiosos de Epicuro no século passado, está, ao contrário, no centro do interesse dos estudiosos do nosso século. Recordamos os dois estudos mais significativos e amplos sobre o assunto: D. Furley, *Two studies in the Greek Atomists*, Princeton 1967 (Study I: *Indivisible Magnitudes*, pp. 3-158) e H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlim 1971, pp. 231-362. O texto essencial é constituído pela *Epístola a Heródoto*, 55-59 (em particular os parágrafos 58s.), na qual Epicuro procede mediante um raciocínio analógico, resumível da seguinte maneira: dado que há correspondência (analógica) entre os átomos e os corpos, e dado que nos corpos perceptíveis há um *mínimo* (uma percepção mínima), assim deve-se pensar, por analogia, também para os átomos. Eis o texto: “Quanto ao mínimo concebido pelos nossos sentidos, deve-se reter que ele não é igual ao que possui uma extensão percorrível [= a que admite passagem de uma parte a outra], nem de todo e absolutamente dessemelhante dele: há certa semelhança com os corpos extensos, mas não divisível em partes; por isso quando, por certa analogia tirada de tal semelhança, julgamos captar aqui e ali partes dele, isso significa que caiu sob os nossos sentidos outro mínimo igual ao primeiro. Portanto, nós tomamos

Esta é uma notável novidade trazida pelo fundador do Jardim à física dos antigos atomistas.

5. As características estruturais do vazio

O *vazio* possui características antitéticas às dos corpos. Ele é o espaço que acolhe os corpos e permite-lhes moverem-se, reunirem-se e separarem-se. É dito *vazio* justamente em contraposição aos corpos que são o *pleno* (o pleno de ser). Explica-se bem, ademais, que o vazio seja também chamado de *natureza intangível*, enquanto a característica mais típica dos corpos, para Epicuro, é a sua *tangibilidade* (o seu sensismo leva-o a privilegiar em larga medida o tato sobre os outros sentidos). E explica-se também a negação de que o vazio possua *capacidade de agir ou padecer*, enquanto estas são prerrogativas da corporeidade: o simples fato de permitir que os corpos passem através de si não é um padecer, porque não é uma afecção. Enfim, explica-se igualmente bem o caráter de *incorporeidade* atribuído ao vazio: se este fosse corpóreo, os corpos, como se disse, não poderiam penetrá-lo e mover-se nele:

É preciso também considerar que nós falamos de incorpóreo, segundo a acepção mais geral do termo, quando queremos referir-nos ao que pode ser pensado como subsistente por si; mas na realidade *nada de incorpóreo pode*

em consideração os mínimos em sucessão contígua, começando pelo primeiro, e não sinteticamente num mesmo corpo, nem ligando-os entre si, como partes reciprocamente conexas, mas como *entidades que dão medida às grandezas com a sua específica propriedade, diferenciadamente segundo se trate de grandezas maiores ou menores. Segundo a mesma proporção deve-se reter que proceda também aquele mínimo que é o átomo*. É claro que este difere, pela sua pequenez, do que é percebido pelos sentidos, mas procede segundo a mesma relação analógica, porque por relação analógica às coisas sensíveis predicamos do átomo certa grandeza, simplesmente levando a sua pequenez a valores mínimos. Devemos, ademais, com base no método teórico que se adapta às coisas invisíveis, reter que as partes mínimas indivisíveis do átomo são também os elementos-limite do comprimento, que fornece a estes, aos maiores e aos menores, a unidade de medida. A semelhança que subsiste entre tais mínimos e os corpos extensos é suficiente para garantir que aconteça tudo o que até agora se disse. Não é, porém, possível que se forme um agregado de tais mínimos como se eles fossem dotados de movimento”.

ser pensado como subsistente por si senão o vazio; o vazio, de fato, não pode nem agir nem padecer, a sua única função é permitir aos corpos a passagem através de si²⁵.

Por consequência, falar da existência de *seres incorpóreos* (como, por exemplo, as Idéias platônicas, a Inteligência divina ou as almas), para Epicuro, é um puro e simples absurdo. O ser é *todo homogêneo*, como vimos acima, isto é, corpóreo; incorpóreo não pode ser nenhum ente, mas só o vazio. O consciente repúdio da “segunda navegação” é, mais uma vez, claríssimo.

6. O movimento

Além das qualidades examinadas, que são, por assim dizer, *estáticas*, os átomos possuem uma ulterior qualidade de caráter *dinâmico*. De fato, os átomos *estão sempre em contínuo movimento*. Epicuro entende esse movimento originário dos átomos não como o mover-se em todas as direções de que falavam os antigos atomistas, mas como um *movimento de queda para baixo* no infinito espaço, devido, justamente, ao peso dos átomos, um movimento velocíssimo como o pensamento e igual para todos os átomos, pesados ou leves²⁶. Tal correção da concepção do antigo atomismo resulta uma mistura muito infeliz, porque demonstra de maneira clara como o pensamento do infinito está irremediavelmente comprometido pelo sensismo, o qual não se liberta da empírica representação do em cima e do embaixo. Mas quais são exatamente as expressões dessa concepção híbrida? No-lo diz muito bem V. E. Alfieri, numa página que merece ser lida por inteiro: “Antes de tudo, [uma primeira expressão foi] a concepção geocêntrica de Aristóteles, na qual, exclusivamente, pode-se falar de um em cima e um embaixo absolutos; e Epicuro encontra-se inconscientemente escravo daquela visão do mundo, tanto mais consentânea ao modo de ver comum do que as ousadas concepções dos filósofos pré-socráticos e, particularmente, dos atomistas, e não se liberta daquela escravidão mesmo afirmando a multiplicidade dos mundos e

25. *Epístola a Heródoto*, 67.

26. Cf. *Epístola a Heródoto*, 61.

refutando a teoria dos corpos ‘leves’ tendentes para o alto. Ademais, diante da possível objeção de que no infinito é absurdo falar de um em cima e um embaixo absolutos, Epicuro apela para um argumento que considera validíssimo, ele que sempre invoca a sensação como a testemunha mais segura, o qual diz que a direção para cima é a linha ideal que se estende acima da nossa cabeça ao infinito, e a direção para baixo a que se estende debaixo dos nossos pés, infinitamente: concepção que não se pode chamar nem mesmo de geocêntrica, mas antropocêntrica. Sobre a velocidade dos átomos, como também sobre a própria existência dos átomos, Epicuro não podia se pronunciar com base na sensação: aqui ele era obrigado a remeter-se ao pensamento e, justamente, como... movimento tão veloz quanto o pensamento, ele definia o movimento livre dos átomos no vazio infinito”²⁷.

Recentemente foi afirmado que “o universo de Epicuro é um universo perpendicular”²⁸; mas, mesmo tão engenhosamente qualificada, a concepção epicurista não perde o seu caráter aporético: justamente na qualificação de “perpendicular” dada ao cosmo aninhando-se todas as contradições de que falamos.

Resta agora ver como, caindo num “universo perpendicular”, os átomos podem se encontrar entre si e juntar-se para constituir os corpos compostos. Como é que os átomos não caem em linhas paralelas, ao infinito, sem nunca se tocar?

7. O “clínamen” ou “declinação” dos átomos

Para resolver a dificuldade, Epicuro introduziu a teoria da “declinação” (παρέγκλισις, *clinamen*) dos átomos, segundo a qual os átomos podem desviar a qualquer momento do tempo, em qualquer ponto do espaço, uma distância mínima da linha reta e, assim, encontrar outros átomos. Relata Cícero:

[Epicuro], quando compreendeu que se todos os corpos fossem movidos da região superior, como foi dito, perpendicularmente, não seria possível o encontro de um átomo com outro [...], excogitou um artificioso expediente:

27. Alfieri, *Atomos Idea...*, p. 82.

28. De Witt, *Epicurus...*, p. 168.

afirmou que o átomo pode declinar um pouquinho, com um *deslocamento mínimo*; e assim torna-se possível que os átomos se encaixem, se unam, adiram um ao outro, do que se originam o universo e todas as suas partes, e tudo o que ele contém [...] ²⁹.

Em virtude do princípio da *declinação*, os átomos chocam-se reciprocamente e retrocedem e, conseqüentemente, origina-se também um movimento para cima, justamente pelo choque e pelo retrocesso decorrente da declinação. O “clínamen” constitui, sem dúvida, a mais notável das inovações que Epicuro introduziu na física atomista; mas trata-se de uma inovação que ele só pôde introduzir ao preço de gravíssimas aporias, as quais, além do mais, justamente enquanto tais, resultam extremamente eloqüentes e reveladoras da nova maneira de filosofar do Jardim. Já destacamos a primeira razão da introdução do conceito de “declinação”, e é de caráter puramente físico (só o movimento de queda não permitiria o encontro dos átomos e a formação das coisas), e, por importante que seja, certamente não deve ter sido a decisiva, justamente porque é uma razão física. Terá sido decisiva, ao contrário, uma ulterior razão de caráter moral. No sistema do antigo atomismo, tudo acontece *por necessidade*: a sorte e o destino são soberanos absolutos; mas num mundo onde predomina o destino, não há lugar para a liberdade humana e, portanto, não há lugar para uma vida moral tal como Epicuro a concebe, e, assim, não há lugar para a vida do sábio.

Eis o que escreve Epicuro, opondo-se à *necessidade* dominante no sistema dos antigos atomistas:

Na verdade, teria sido melhor crer nos mitos sobre os Deuses do que tornar-se escravo do destino que os físicos pregam: o mito, com efeito, oferece uma esperança ante a possibilidade de aplacar os Deuses com honras, enquanto no destino há uma necessidade implacável ³⁰.

Por isso não há dúvida de que o *clínamen* foi introduzido para abrir espaço, no universo atomisticamente concebido, à liberdade, à vida moral e à possibilidade de realização do ideal do sábio; a tal ponto interessava a Epicuro abrir um espaço ontológico para esses

29. Cícero, *De fin.*, I, 6, 18 (= Usener, fr. 281).

30. *Epístola a Meneceu*, 133s.

valores morais, que ele não se preocupou com as gravíssimas consequências que a introdução daquele conceito produzia na física e, talvez, nem mesmo se deu conta de que, como uma cunha maciça violentamente fincada, ele provocava tal fratura no sistema atomístico, a ponto de pulverizá-lo.

Dessa contradição já os antigos, em grande parte, deram-se conta. Escreve, com efeito, Cícero:

Epicuro introduziu essa teoria porque temia que, admitindo que o átomo se mova sempre pela causa natural e necessária do seu peso, não nos restaria nenhuma liberdade, já que a nossa alma mover-se-ia do modo como o movimento dos átomos a coagiria a mover-se. Demócrito, o primeiro introdutor da noção de átomo, preferiu aceitar que tudo acontece por necessidade, em vez de tirar dos corpos indivisíveis o seu movimento natural³¹.

E ainda:

[Epicuro] afirma: “o átomo sofre desvio”. Em primeiro lugar, por quê? Os átomos foram concebidos por Demócrito como dotados de outra força motora, que ele chamava de “força de choque”; para ti, Epicuro, o movimento depende exclusivamente da gravidade e do peso. Qual é, pois, a razão extraordinária na natureza que provoca o desvio do átomo? Será que eles mesmos tiram a sorte entre si sobre quais devam desviar-se e quais não? E por que desviam apenas um mínimo intervalo, e não dois ou três intervalos? Tudo isso é a expressão de uma veleidade e não uma posição doutrinal. Ele não diz, de fato, que o átomo se desloca do seu lugar e desvia porque movido do exterior; nem que naquele espaço vazio no qual se move o átomo existam causas que impeçam o movimento perpendicular de alto a baixo; nem que no próprio átomo tenha-se verificado uma mudança capaz de fazê-lo abandonar o movimento natural decorrente do seu peso. Portanto, mesmo não tendo adotado nenhuma causa capaz de dar lugar a esse desvio, Epicuro sustenta ter formulado uma teoria importante, enquanto na realidade faz uma afirmação que a razão universalmente despreza e recusa³².

Já os estóicos, como relata Plutarco, objetavam, e com boa razão, que o *clínamen* supunha, em última análise, uma geração do não-ser, sendo sem causa:

31. Cícero, *De fato*, 10, 22s. (= Usener, fr. 281, p. 200, 14ss.).

32. Cícero, *De fato*, 20, 46 (= Usener, fr. 281, p. 200, 29ss.).

Os estóicos não concedem a Epicuro que o átomo decline nem sequer um mínimo, porque dizem que assim ele *introduz um movimento sem causa, gerando-se do não-ser*³³.

Ora, podemos acrescentar, isso é tanto mais grave pelo fato de o próprio Epicuro, reiteradamente, de maneira enérgica, apelar para o princípio de que “nada pode derivar do nada”. Assim Epicuro, para introduzir o *clínamen*, contradiz o princípio eleático que, como vimos, está na base da sua física, e para proteger-se da Necessidade, do *Factum* e do Destino, lança o cosmo ao poder do *fortuito*; com efeito, o *clínamen*, que não está vinculado a qualquer lei ou regra, não é liberdade, porque são-lhe estranhas qualquer finalidade e inteligência e, portanto, é só uma *casualidade*: a liberdade não pode ser buscada e encontrada na esfera do físico e do material, mas só na superior esfera do espiritual. Ademais, como dizíamos, justamente essas aporias estão entre as coisas que melhor ajudam a compreender a complexidade do pensamento de Epicuro e a sua verdadeira estatura.

8. O universo e os mundos infinitos

No todo infinito (como já os antigos atomistas, e contra a concepção de Platão e de Aristóteles)³⁴, Epicuro sustenta a existência de infinitos mundos; alguns iguais ou análogos ao nosso, outros dessemelhantes. Escreve expressamente o filósofo:

Mas também os mundos são infinitos, alguns semelhantes a este nosso, outros diferentes. Os átomos, com efeito, infinitos como antes se demonstrou, percorrem também as maiores distâncias; e os átomos que são capazes de formar um mundo não se esgotam na formação de um só, nem de um número limitado de mundos, quer se trate de mundos semelhantes ou dessemelhantes do nosso. Assim, nada se opõe a que existam infinitos mundos³⁵.

Deve-se também notar que todos esses infinitos mundos nascem e se dissolvem, alguns mais rapidamente, outros mais lentamente, na

33. Plutarco, *De animae procr.*, 6, 1015 c (= Usener, fr. 281, p. 201, 21ss.).

34. Cf. vol. II, pp. 347ss., onde são documentadas as razões pelas quais Aristóteles considerava impossível a existência do infinito *em ato*.

35. *Epístola a Heródoto*, 45.

duração do tempo. Assim, não só os mundos são infinitos na infinidade do espaço, num dado momento do tempo, mas são também infinitos na infinita sucessão temporal. E apesar de existirem a todo instante mundos que nascem e mundos que perecem, Epicuro pode afirmar, como se disse antes, que o todo não muda. De fato, não só os elementos constitutivos do universo permanecem perenemente tais como são, mas também todas as suas possíveis combinações permanecem sempre atuadas, exatamente por causa da infinitude do universo, que dá lugar sempre à atuação de todas as possibilidades.

Eis como Epicuro concebe cada um dos mundos:

Um mundo é uma parte circunscrita do céu, que compreende os astros, a terra e todos os fenômenos celestes separados do infinito, terminando num limite que pode ser de natureza rala ou espessa, cuja dissolução é também a dissolução de tudo o que nele está contido; ademais, em movimento ou parado, de forma redonda ou triangular, ou de qualquer tipo; nenhum dos dados da experiência se opõe a isso em nosso mundo, já que nele não podemos perceber o limite³⁶.

O nascimento dos novos mundos pode ter lugar, seja no espaço que separa um mundo do outro, chamado por Epicuro de intermundo, seja no interior de cada mundo, quando este esteja em vias de dissolução. O nascimento é determinado pelo afluxo de átomos tendo formas adequadas, provenientes de outros intermundos ou de outros mundos. Esses combinavam-se anteriormente entre si, em virtude dos movimentos que conhecemos; sucessivamente, esse composto de átomos cresce, por causa de grupos de átomos de formas adequadas que continuam a fluir, até completar-se; enfim, depois de ter alcançado o ponto culminante do crescimento e do equilíbrio, começa a perder átomos e, portanto, a decrescer, e, por último, dissolve-se, e os átomos dos quais era composto passam a gerar novos mundos³⁷.

Eis um testemunho antigo que descreve o modo como teria lugar, segundo Epicuro, a gênese do nosso mundo:

O mundo, pois, constituiu-se em forma de figura curva do seguinte modo: dado que os corpos indivisíveis têm movimento imprevisível e casual, e movem-se continuamente e com a máxima velocidade, por isso muitos

36. *Epístola a Pitocles*, 88.

37. Cf. *Epístola a Pitocles*, 89.

deles, de figura e grandeza <e peso> as mais variadas, recolheram-se no mesmo lugar. Recolhidos, pois, todos juntos no mesmo lugar, alguns, os maiores e mais pesados, depositaram-se no ponto mais baixo; aqueles, ao contrário, que eram pequenos, redondos, lisos e escorregadios, eram expulsos pelo afluir de outros átomos e eram projetados para cima. Como depois cessasse a força repulsiva que os sustentava, e o choque não mais os impulsio-nasse para cima, mas também encontrassem impedimento para dirigirem-se para baixo, eram comprimidos para os lugares próprios a acolhê-los, isto é, os periféricos: e neles dispunha-se em volta a multidão de tais corpos que, enlaçados uns aos outros segundo uma linha curva, deram origem ao céu. Depois, os átomos que eram de várias espécies, como se disse, embora tendo a mesma natureza, impulsionados para o espaço superior, formaram a natureza dos astros. Além disso, a multidão dos átomos que subiam como evaporando, golpeava e comprimia o ar; o ar, por sua vez, transformado em vento pelo movimento que lhe era impresso e envolvendo os astros todos juntos, arrastava-os consigo e, por sua vez, imprimia-lhes no alto espaço o movimento rotatório que perdura até agora. Em seguida, dos átomos pousados embaixo teve origem a terra; dos que foram levantados ao alto espaço tiveram origem o céu, o fogo e o ar. Mas porque sobre a terra tinha-se ainda acumulado muita matéria, a qual se condensava pelos choques dos ventos e as exalações dos astros, tudo o que nela tinha configuração de partes pequenas foi ulteriormente comprimido e produziu a natureza líquida. Esta, sendo fluida, dirigiu-se para os lugares côncavos, próprios para acolhê-la, ou a água, depositada por si mesma, escavou os lugares que a contêm. As partes mais importantes do mundo, portanto, formaram-se do modo acima descrito³⁸.

No universo de Epicuro, a negação não só de toda finalidade, mas também de toda racionalidade é levada ao extremo, além do limite a que chegaram os próprios atomistas. De fato, as explicações teleológicas do cosmo surgiram posteriormente à escola de Abdera, sobretudo por obra de Platão e Aristóteles. E Epicuro quer desmentir justamente essas explicações, particularmente a platônica, do Demiurgo construtor do mundo. É claro, portanto, que dessa contraposição polêmica às novas posições fortemente teleológicas, a retomada do mecanicismo dos abderianos devia assumir um novo alcance. Mas, como já notamos e vê-se melhor agora, depois do que dissemos neste parágrafo, o mecanicismo epicurista, com a teoria da “declinação”,

38. Ps. Plutarco, *Plac. philos.*, I, 4 (= Diels, *Doxographi graeci*, p. 289 = Usener, fr. 308).

tendo destruído a Necessidade que dominava no sistema dos abderianos, fica privado também do tipo de racionalidade ligado à Necessidade. Com efeito, é inegável que a Necessidade tenha a sua regra, a sua lógica e, nesse sentido, a sua razão (a lógica do não poder ser de outro modo). Mas, excluídos o Demiurgo que é Razão transcendente e a Necessidade com a sua razão imanente, não restam senão o Casual e o Fortuito, que são o irracional. E o cosmo epicurista fica inteiramente entregue a esse irracional. Epicuro, não Demócrito, é o filósofo que verdadeiramente “pôs o mundo por acaso”.

Assim o cosmo deixa de ser a realização de um modelo inteligível no sensível, devido à bondade de um Demiurgo, ou aquela admirável ordem constituída pelo movimento causado pela perfeição de um Deus. A antítese entre a cosmologia epicurista e a do *Timeu* platônico ou a do *Tratado sobre o cosmo* aristotélico (ou a que se pode extrair dos exotéricos de Aristóteles) não poderia ser mais radical³⁹.

9. Os fenômenos celestes e suas múltiplas explicações

Na explicação da realidade, das causas do cosmo e dos mundos em geral, Epicuro é guiado constantemente pela preocupação de demonstrar que o todo não depende nem de um Deus ou de Deuses nem da Necessidade, mas unicamente dos princípios que acima examinamos, os únicos a libertar o homem de todos os temores e a abrir ao seu agir um espaço absoluto. A mesma preocupação guia Epicuro na explicação dos *fenômenos celestes particulares*. Mas, diante de tais fenômenos, o nosso filósofo muda repentinamente de metodologia, sustentando o curioso *princípio das múltiplas explicações possíveis*. Ora, esse princípio afirma que *os fenômenos físicos particulares* podem ter, cada um deles, causas diferentes e múltiplas. Uma vez excluído que aqueles fenômenos possam ser causados pelos Deuses ou pela fatal Necessidade, numerosas explicações podem ser sustentadas e aceitas como plausíveis ou satisfatórias.

Escreve expressamente Epicuro, na *Epístola a Pitocles*, dedicada exatamente a esse assunto:

39. Cf. o vol. II, *passim*, e Reale, *Aristotele, Trattato sul cosmo...*, *passim*.

Antes de tudo, é preciso convencer-se de que no estudo dos fenômenos celestes, quer considerados na sua relação recíproca, quer independentemente uns dos outros, não há outro fim a alcançar senão a imperturbabilidade da alma e a segura confiança, assim como nas outras pesquisas; e não se deve forçar as coisas para conseguir o impossível, nem usar o mesmo método com relação a todos os objetos, quer se trate da pesquisa sobre os gêneros de vida, quer da pesquisa dirigida à solução dos problemas postos pela ciência da natureza como, por exemplo, “o todo consta de corpos e da natureza instável”, ou “os elementos últimos da realidade natural são indivisíveis”, ou outras proposições que, como estas, comportem uma solução de acordo com os objetos da experiência. *No que concerne aos fenômenos celestes, as coisas são diferentes: estas admitem várias explicações causais da sua origem e a possibilidade de várias determinações da sua essência, mas sempre de acordo com as sensações.* Quando se estuda a ciência da natureza, não se deve proceder por enunciados vãos e posições convencionais, mas do modo exigido pelos próprios objetos da experiência sensível. A nossa vida, de fato, não necessita de irracionalidade ou de vãs opiniões, mas da possibilidade de poder ser vivida sem perturbação. E obtemos uma paz sem sobressaltos se explicamos os fenômenos com o método das explicações múltiplas e de acordo com os objetos da experiência; deixando subsistir sobre eles, como convém, as opiniões prováveis. Quando, ao contrário, admite-se algo ou refuta-se algo do que está igualmente de acordo com os dados da experiência, é claro que em tal caso passa-se da ciência da natureza ao mito⁴⁰.

Em consequência, Epicuro apresenta todo um leque de possíveis explicações dos vários fenômenos relativos ao sol e à lua, aos cometas, às estrelas cadentes, às nuvens, aos relâmpagos, aos trovões, aos terremotos e a outros fenômenos desse tipo; explicações que, segundo ele, são todas igualmente possíveis e conformes aos fenômenos, isto é, metodologicamente plausíveis.

A contrastante atitude que Epicuro assume, de um lado, na explicação dos *fenômenos principais* da natureza e, de outro, na explicação dos *fenômenos particulares*, foi objeto de muitas críticas e de muita perplexidade, e nem sempre foram individuadas as suas razões de maneira correta.

Entretanto, deve-se notar que a explicação dos fenômenos físicos (particularmente dos fenômenos acima elencados) mediante uma

40. *Epístola a Pitocles*, 85-87.

multiplicidade de causas, já fora metodologicamente buscada por Teofrasto, como dissemos acima⁴¹. Os estratos árabe-siríacos da *Meteorologia* teofrastiana o confirmam de maneira patente⁴². Não há dúvida de que Epicuro, nesse ponto, é devedor de Teofrasto. Todavia, deve-se notar que no escolarca do Perípatos, a explicação pluralista dos fenômenos físicos concorda, em grande parte, com a sua metafísica, porque, como vimos, ele procede com método análogo e não hesita até mesmo em levantar (embora depois não tenha a coragem de acolhê-la) a hipótese de uma alma cósmica, como possível alternativa à tese do Motor Imóvel, que explicaria igualmente bem o movimento universal. Em poucas palavras, Teofrasto, em sede ontológica, tem mais problemas do que certezas e, em geral, os seus interesses estão fora desse âmbito, e são quase totalmente projetados sobre as ciências (podemos dizer que ele é um metafísico ou um ontólogo somente *per accidens*)⁴³.

Ora, no caso de Epicuro, o discurso é nitidamente diferente. A sua ontologia é de um dogmatismo brilhante. As explicações últimas da realidade são únicas e tais que não admitem alternativa. A unicidade das causas supremas não parece deixar espaço à multiplicidade das causas dos fenômenos físicos. Com efeito, o nosso filósofo, para justificar o comportamento diferenciado dos fenômenos físicos, não pode apelar para razões plausíveis: não pode apelar para a *declinação*, que pode sempre mudar a causação dos fenômenos, nem para a *infinitude do cosmo*, que nas suas inumeráveis combinações pode produzir os mesmos fenômenos de diferentes modos, porque não se vê como estas razões devam valer *somente para alguns fenômenos e não para todos*. A verdade é que, para Epicuro, a explicação dos fenômenos particulares, ou seja, a física propriamente dita, não interessa absolutamente. Interessava-lhe somente ganhar através dela a tese negativa de que os fenômenos *não* são produzidos por naturezas inteligíveis, isto é, por seres divinos, assim como não são produzidos pela necessidade, enquanto era-lhe totalmente indiferente a positiva,

41. Cf. *supra*, pp. 121ss.

42. Sobre esses extratos ver as indicações que damos em Reale, *Aristotele, Trattato sul cosmo...*, pp. 113s., nota 95.

43. Cf. Reale, *Teofrasto...*, *passim*.

clara, objetiva e desinteressada explicação científica deles. O interesse científico em sentido moderno era totalmente estranho a Epicuro. Mas isso, mais do que um reparo crítico negativo, deve ser considerado como uma observação essencialmente estrutural: Epicuro compreendeu perfeitamente que o problema da vida — o único problema que verdadeiramente contava para ele — não pode ser resolvido pela explicação científica dos fenômenos particulares, isto é, por aquela explicação que hoje chamamos propriamente de “ciência”; a felicidade e a paz do espírito só podem vir de uma explicação última das coisas, isto é, da descoberta da verdade acerca dos primeiros e supremos princípios da realidade na sua totalidade, vale dizer, da ciência das causas primeiras e supremas, da ontologia. Mas ouçamos as precisas palavras, muito significativas, do filósofo a respeito disso, tiradas da *Epístola a Heródoto*:

Sobre os corpos celestes, não se deve crer que o seu movimento e as suas revoluções, o surgimento e o ocaso, e outros fenômenos desse tipo, aconteçam por obra de algum ser que assim dispõe ou tenha disposto, gozando, ao mesmo tempo, da mais plena felicidade na imortalidade, visto que as ocupações, as preocupações, as iras, as benevolências não são conciliáveis com a felicidade, mas verificam-se em condições de fraqueza, de temor, de carência daqueles que estão ao nosso redor. E tampouco deve-se crer que esses corpos não sejam mais do que a condensação do fogo capaz de possuir felicidade e realizar os seus movimentos por espontâneo ato de vontade. Mas em todas as expressões que se referem a tais noções é preciso conservar intacto o caráter venerando, e esforçar-se para que nelas nada contradiga tal caráter: essa contradição, de fato, traria para as nossas almas a máxima perturbação. Por isso deve-se pensar que o seu movimento regular é necessário, e realiza-se por causa do modo pelo qual tais aglomerados foram comprimidos inicialmente no todo na origem do mundo.

Deve-se reter, ademais, que é tarefa da ciência da natureza indagar as causas dos fatos fundamentais, e que nisso consiste a felicidade [no conhecimento dos fenômenos celestes], e em conhecer a natureza das realidades que se contemplam nos céus, e em aprender tudo o que é afim, em vista do conhecimento rigoroso de tudo isso. Nesse tipo de pesquisa, não é possível adotar o método das diferentes explicações nem admitir que as coisas possam também ser de outro modo; é preciso, antes, crer absolutamente que numa natureza feliz e imortal não há nada que possa provocar contraste ou perturbação; e que isso seja assim, pode-se captar com a razão. Ao contrário, o que concerne à pesquisa sobre o ocaso ou o surgimento dos astros, as revoluções,

os eclipses e sobre todo fenômeno a eles afim, não tem qualquer relação com a felicidade: os que conhecem essas coisas, mas ignoram ao mesmo tempo a natureza dos seres e as causas fundamentais, estão sujeitos aos temores exatamente como se não soubessem nada, e talvez até mais, porque o estupor que lhes deriva do conhecimento de tais fenômenos é a causa de eles não saberem encontrar a solução e o princípio de ordenamento nas questões fundamentais. Por essa razão, se fixarmos mais de uma causa para as revoluções, para o surgimento ou ocaso, para os eclipses e para outras realidades análogas, não devemos crer que nesse ponto as nossas exigências não tenham alcançado a exatidão necessária à tranquilidade e à felicidade. Por isso, examinando bem as maneiras em que podemos verificar tal fenômeno no âmbito da nossa experiência, devemos buscar a causa dos fenômenos celestes e de tudo o que ultrapassa os nossos sentidos; desprezando os que nada sabem, a propósito dos fenômenos que se verificam à distância, quais os que se verificam seguramente num único modo e quais podem também verificar-se de diferentes modos, e além disso ignoram os casos em que não é possível conservar a impassibilidade, <aqueles nos quais, ao contrário, é possível>. Assim, se retemos que um fenômeno pode verificar-se de certo modo [...], sabendo ao mesmo tempo que pode verificar-se de outros modos, conservaremos a tranquilidade da alma como se soubéssemos com certeza que ele se verifica daquela determinada maneira.

Sobre isso é preciso refletir sobretudo o seguinte: a máxima perturbação gera-se na alma dos homens quando eles retêm que certas realidades são perfeitas e felizes e, ao mesmo tempo, atribuem-lhes propriedades contrárias a isso, como vontade, ação, efetações, e esperam ou suspeitam, seguindo o mito, alguma terrível pena para a eternidade, ou temem o fim da sensibilidade que se dá na morte, como se ela lhes tocasse diretamente, e sofrem tudo isso não por reflexão, mas por disposição irracional; de modo que, não sabendo determinar bem qual é o mal que os espera, sofrem uma perturbação igual ou até maior do que a que sofreriam se verdadeiramente tivessem sobre tudo isso uma opinião segura. A tranquilidade do espírito consiste, ao contrário, em libertar-se de tudo isso, e em ter na mente os princípios gerais e fundamentais. Para isso é preciso ater-se às sensações e às afecções que se verificam em nós, em geral às que são gerais, em particular às que são particulares, e ater-se à evidência de acordo com cada um dos nossos critérios de juízo. Se nos fixarmos em tudo isso, saberemos encontrar a causa da origem do temor e da perturbação e nos libertaremos dela, indagando as razões dos fenômenos celestes e de todos os outros que sempre se verificam, e que tanto temor trazem ao resto dos homens⁴⁴.

44. *Epístola a Pitocles*, 76-81.

Considerando bem, o sentido de tais afirmações tem alcance muito mais profundo do que comumente se reconhece. A distinção entre uma ciência que explica a totalidade do real, buscando e atribuindo-lhe as supremas causas, e só admite explicações unívocas e incontrovertidas, e uma ciência dos fenômenos particulares e das suas causas particulares, que admite explicações diferentes e até opostas, corresponde, parece-nos, à distinção entre uma ciência ou *filosofia primeira* e uma ciência ou *filosofia segunda*, ou seja, entre uma metafísica, ou melhor, uma *ontologia* e uma *física* propriamente dita; distinção que Epicuro, depois do explícito repúdio das aquisições da “segunda navegação” platônica, não tem mais como medir exatamente do ponto de vista teórico, mas que, *de fato*, é constrangido a reintroduzir pela força das coisas. Esta distinção é tanto mais interessante, justamente pela desvalorização, operada sem meios termos, do conhecimento dos fenômenos particulares, isto é, do tipo e do objeto do conhecimento que hoje é buscado pelas ciências. Epicuro compreendeu muito bem que nas decisões relativas às opções morais do homem *incide só o conhecimento da totalidade na qual o homem se põe ontologicamente, e compreendeu que determinante só pode ser, portanto, o conhecimento das causas dessa totalidade e nada mais*. Esta intuição pode ser muito indicativa para o homem de hoje, o qual, depois de decênios de indiscriminada exaltação da onipotência da ciência, começa a dar-se conta de que ela não resolveu os seus problemas de fundo, antes, sob muitos aspectos, agravou-os.

10. A alma, a sua materialidade e mortalidade

A alma, como todas as outras coisas, é um agregado de átomos. Agregado formado em parte de átomos *ígneos, aeriformes e ventosos*, os quais constituem a parte irracional e alógica da alma, e, em parte, de átomos “diferentes” dos outros, não tendo um nome específico, os quais constituem a sua parte racional⁴⁵.

Portanto, a alma, como todos os outros agregados, *não é eterna, mas mortal*. E essa é uma consequência necessária das premissas

45. Cf. *Epístola a Heródoto*, 63.

materialistas do sistema. De fato, vimos amplamente, no volume precedente, que o conceito de imortalidade só pode ser estabelecido sobre o conceito do supra-sensível, do espiritual, do imaterial e do incorpóreo. Mas, depois da perda das conquistas da “segunda navegação”, Epicuro não pode mais nem sequer compreender o que quer dizer *incorpóreo* no sentido platônico e aristotélico. Eis as suas palavras:

Deliram, portanto, os que sustentam que a alma é um ser incorpóreo: se fosse, não poderia nem agir nem sofrer, no entanto, podemos captar claramente na alma esses dois acidentes⁴⁶.

Mas note-se como a verdade, forçosamente reprimida, consegue fazer-se valer nitidamente. Epicuro, na linha de Platão e de Aristóteles, corrige a psicologia dos antigos atomistas, distinguindo uma parte irracional da alma e uma racional. Mas é justamente através dessa distinção que se reafirma a verdade negada. Epicuro, com efeito, sabe classificar muito bem os átomos que constituem a parte irracional da alma, afirmando que eles são *ventosos* e *ígneos* (ou seja, são os átomos mais sutis e móveis que existem); *mas não sabe qualificar os átomos que constituem a parte racional da alma*. Escreve, de fato:

Depois disso, devemos considerar, referindo-nos sempre às sensações e às afecções, que a alma é um corpo sutil, espalhado por todo o composto, muito semelhante ao sopro, e tendo em si certa medida de calor, portanto, por um lado semelhante a um e, por outro, semelhante ao outro; *e existe nela uma parte que, pela sua extrema sutileza, diferencia-se também desses elementos*, e por isso encontra-se numa particular relação com o resto do organismo. Prova disso são as capacidades da alma e suas afecções, os movimentos e os pensamentos, e todas as faculdades sem as quais deixa de viver⁴⁷.

Aqui é evidente a sub-reptícia introdução, mais ou menos camuflada, de uma *diferença qualitativa*, não justificada nos quadros do atomismo. Já Plutarco notava:

A parte com a qual a alma julga, recorda, ama, odeia, em geral, a parte do pensamento e da razão, dizem [os epicuristas], de fato, que é composta de uma substância sem nome. E nós sabemos que essa substância sem nome não é senão uma confissão de vergonhosa ignorância de quem não sabe como chamar o que não consegue compreender⁴⁸.

46. *Epístola a Heródoto*, 67.

47. *Epístola a Heródoto*, 63.

48. Plutarco, *Contra Colotes*, 20, 1118 d (= Usener, fr. 314, p. 218, 13ss.).

Mas o caráter aporético da psicologia epicurista mostra-se ainda mais gritante à luz dessas considerações ulteriores. A admissão da existência de átomos, que diferem muito em sutileza dos átomos já sutis como são os aeriformes e ígneos, para explicar o psiquismo propriamente dito, pareceria implicar logicamente a admissão da *originalidade* do psiquismo como prerrogativa desses átomos especiais. Ao invés, Epicuro insiste em dizer que a alma é alma e possui suas típicas funções psíquicas, particularmente a sensibilidade, somente se e enquanto está num corpo. Morto o corpo, os átomos que constituíam a alma dispersam-se e desaparece toda sensibilidade, sentimento, pensamento e consciência. Mas a unidade da alma, que é unidade da consciência e, portanto, da pessoa, não é uma unidade que resulta da agregação e da soma de partes, já que é original e não-composta. Mas é justamente isso que Epicuro não sabe explicar. Para Epicuro, vale exatamente aquilo que V. E. Alfieri nota a propósito dos antigos atomistas: “[...] os atomistas não conseguem explicar nem o que há de unitário e sintético no fato de consciência, nem a unidade do indivíduo como pessoa. O seu pluralismo parte do uno e procede, como vimos, da lógica multiplicação do uno; mas esse uno, que é o átomo, é o limite inferior do ser, não a concretude, riqueza e individualidade do ser. Com a individualidade abstrata, quantitativa, de tipo matemático, mesmo projetada no mundo físico, não se chega a explicar a individualidade real, de qualquer modo em que esta deva ser posteriormente concebida; com a fisicidade e o mecanismo não se explica a espiritualidade porque, de qualquer modo que se queira conceber aquilo que, em sentido não-genérico, designamos como espiritualidade, a imaterialidade do seu ser e do seu agir não se deixa reduzir a simples manifestação mecânica da matéria. É verdade que os atomistas, admitindo como original (pelo menos no cosmo já formado) o caráter ígneo dos átomos da alma [e, para Epicuro, mais ainda, admitindo também átomos especialíssimos que constituem a parte racional da alma]..., podiam crer que explicavam suficientemente a especificidade da alma diante dos outros corpos. Mas a sua substância alma continuava sendo sempre uma multiplicidade de átomos justapostos e, por isso, uma multiplicidade fluida: ela não constituía uma verdadeira unidade e, portanto, continuava sendo inexplicável que o homem, ou o ser animado em geral, possa ser um centro de

consciência. Em tanta superabundância de individualidades, que eram individualidades elementares, ficava sem explicação a individualidade superior; e sobretudo aquele centro individual que nós designamos com o termo Eu⁴⁹. Mas depois de Sócrates, Platão e Aristóteles, a falta de explicação em Epicuro, diferentemente dos atomistas, significa a perda do sentido de algumas conquistas de inestimável valor.

11. Os simulacros e o conhecimento

A sensação e, em geral, os processos cognitivos são explicados por Epicuro segundo os modos deduzidos sempre do atomismo (os quais, como vimos, eram em parte comuns também a Empédocles). De todas as coisas emanam “imagens” ou “simulacros” (εἰδωλα) que lhes reproduzem os traços e, penetrando em nós, produzem não só as sensações, mas também o pensamento. Eis como Epicuro caracteriza esses *éidola*:

Existem imagens com a mesma configuração dos corpos sólidos, mas que, pela sua leveza, são muito diferentes das coisas manifestas aos sentidos. Não é, de fato, impossível que, no ambiente que nos circunda, formem-se semelhantes emanações, e condições aptas à formação de objetos côncavos ou planos, ou formem-se fluxos que conservem a mesma disposição e a mesma estrutura dos corpos sólidos dos quais provêm: tais imagens são as que nós chamamos simulacros⁵⁰.

Esses fluxos, por causa da sua sutileza, expandem-se em todas as direções com um movimento veloz como o pensamento⁵¹ e, penetrando em nós, fazem-nos sentir e também pensar. As percepções sensíveis, como já sabemos, são verdadeiras justamente na medida em que são apreensões diretas dos simulacros que procedem das coisas e oferecem a realidade delas⁵².

De modo análogo, Epicuro explica as representações fantásticas, as representações dos sonhos e dos delírios. De fato, ele diz que os simulacros podem manter-se por muito tempo, conservando a disposição e a ordem que os átomos tinham na coisa da qual provêm,

49. Alfieri, *Atomos Idea...*, p. 150.

50. *Epístola a Heródoto*, 46.

51. Cf. *Epístola a Heródoto*, 48.

52. Cf. *Epístola a Heródoto*, 49-50.

mas podem também se decompor, deformando-se ou recompondo-se, combinando-se também com simulacros de outras coisas. E são justamente esses simulacros isolados, deformados, decompostos ou desconexos, que provocam as representações dos sonhos, dos delírios, das fantasias. Em qualquer caso, portanto, as nossas representações são geradas pelos simulacros; não são algo derivado do nosso interior, mas algo que nos chega sempre objetivamente do exterior.

Também o pensamento é explicado com base na ação dos simulacros, mas de um modo muito menos claro. Em particular, Epicuro não sabe dar razão do que o pensamento tem de propriamente ativo e do que ele tem de autônomo com relação à sensação. Todavia, Epicuro admite que, junto com o movimento psíquico produzido na alma pelas percepções, se produz também outro movimento psíquico especial, junto com a percepção, *mas que se pode, de certo modo, distinguir dela*. É justamente desse movimento psíquico, distinto da percepção, que nasce a opinião e, por consequência, como já sabemos, também a possibilidade de erro⁵³. Mas essa admissão não é aprofundada, assim como não é aprofundado o problema da consciência e da autoconsciência. Com efeito, para esses problemas, com a sua doutrina dos simulacros, Epicuro não tem respostas plausíveis.

E assim, por razões análogas, Epicuro não tem condições de explicar, em sede teórica, o que são a vontade e a liberdade, que constituem o pressuposto central da sua ética. Como já notamos, sem o conceito do espiritual não podem ser exatamente definidos os conceitos de vontade e de liberdade. Pode-se, no máximo, invocar o princípio da “declinação” dos átomos; mas ao transpor esse princípio para a alma, entendida no modo acima visto, não se compreende o que ele pode positivamente significar.

12. A concepção dos Deuses e do divino

Nesse universo constituído exclusivamente de átomos, vazio, movimento de queda e “declinação”, nessa visão fisicista, que dissol-

53. Epicuro, *Epístola a Heródoto*, 51. Eis o texto exato: “Nem o erro poderia verificar-se *se nós não concebêssemos* outro movimento em nós, junto <com a faculdade imaginativa> e, *contudo, distinto em certo modo desta*”.

ve todas as coisas em elementares componentes materiais e nega categoricamente o espiritual, não poderia haver espaço para a Divindade e para seres divinos. Ademais, Epicuro propõe-se, justamente, como um dos objetivos essenciais, libertar os homens do temor dos Deuses. Portanto, esperaríamos ou ouvir Epicuro negar o Divino ou ouvir falar dele, no máximo, como um atributo dos átomos indestrutíveis e eternos; noutros termos, esperaríamos, no máximo, afirmações do mesmo teor das que encontramos nos antigos físicos, que faziam coincidir o Divino com o Princípio ou os Princípios naturais de todas as coisas.

No entanto não é assim, e a posição que o nosso filósofo assume mostra-se totalmente surpreendente.

Epicuro nega secamente, não a existência do Divino e dos Deuses, mas a existência do Divino e dos Deuses tal como era comumente entendida, e contra tais representações ele se faz paladino de uma nova e revolucionária concepção, subvertendo não só o modo de imaginar do vulgo e dos poetas, mas também o modo de pensar dos filósofos. De fato, como veremos, a teologia epicurista é excêntrica com relação a toda a teologia grega, mesmo mantendo alguns traços próprios do pensamento helênico.

a) Começemos pela polêmica contra os Deuses da religião popular. Eis um dos textos mais explícitos de Epicuro:

Antes de tudo, debes pensar que a divindade seja um ser vivo imortal e feliz, como é sugerido pela noção comum do divino, e não lhe debes atribuir nada estranho à imortalidade e que discorde da felicidade; ao contrário, pensa dela tudo o que pode servir para preservar a felicidade junto com a imortalidade. Os deuses existem: temos deles conhecimento evidente. Mas não existem da maneira como os concebe o vulgo; e isso tira todo fundamento real da forma com a qual são comumente concebidos. Ímpio não é quem renega os deuses do vulgo, mas quem aplica as opiniões do vulgo aos deuses. De fato, os juízos do vulgo sobre os deuses não são prenoções, mas suposições falsas; e com base em tais suposições costuma-se atribuir aos deuses os maiores danos e os maiores benefícios⁵⁴.

Deixando para depois a explicação das afirmações particulares, queremos, em primeiro lugar, explicitar os pressupostos implicados nessa monolítica tomada de posição contra os Deuses da fé popular.

54. *Epístola a Meneceu*, 123s.

Desde os tempos de Homero, e mesmo antes, era firme convicção do grego que a boa ou a má sorte, o sucesso ou o fracasso dos homens dependiam fundamentalmente dos Deuses, do seu favor ou da sua aversão. Por todo o período em que a *polis* esteve no auge, o grego acreditou em Deuses que a protegiam e, laboriosamente, regiam os seus destinos: eram Deuses aos quais se devia rezar, suplicar, aplacar, implorar, segundo as circunstâncias, porque eram considerados perenemente capazes de favorecer ou arruinar, e considerados como as causas primeiras e os autores das grandes desventuras, assim como das grandes venturas públicas. Depois da crise da *polis* e da conseqüente crise dos Deuses da *polis*, se o grego deixou de crer numa intervenção dos Deuses na sorte da Cidade, continuou, todavia, a crer na intervenção dos Deuses na sorte do indivíduo.

Se, por um lado, a era helenística, de fato, apresenta manifestações de ceticismo e de descrença, por outro, apresenta “retornos ao antigo pietismo”⁵⁵ e acentua os traços supersticiosos dessas crenças. Ora, é claro que quem está convencido da caprichosa intervenção dos Deuses será levado a interpretar todas as desventuras como punições divinas das próprias culpas e dos próprios deméritos, afligindo-se e atormentando-se profundamente com isso, e, assim, será infeliz. Além disso, se ainda acreditar na imortalidade da alma, não cessará de temer a punição dos Deuses também depois da morte.

Ora, segundo Epicuro, é exatamente esse o erro no qual incorre a representação vulgar dos Deuses: *acreditar que eles se ocupem e se preocupem com os homens e com os seus afazeres públicos ou privados*. Para Epicuro, é verdade exatamente o contrário; ele afirma, de fato:

[...] que todo ser que pertence à espécie divina é tal que não provoca em nós qualquer perturbação, e é privado de tudo o que incute temor [...] ⁵⁶.

Relata também Cícero:

A divindade, de fato, não age, não está implicada em ocupações desse tipo, não se prodiga em qualquer obra, goza da sua sabedoria e da sua virtude,

55. Cf. Bignone, *L'Aristotele perduto...*, I, p. 284.

56. Filodemo, *De pietate*, fr. 104, p. 122 Gomperz (= Usener, fr. 33 = Arrighetti², fr. 17, 3).

e sabe com absoluta certeza que será sempre imersa nos prazeres ao mesmo tempo excelsos e eternos⁵⁷.

b) E em que estão erradas as representações filosóficas da Divindade? Compreenderemos melhor o pensamento de Epicuro se tivermos bem presente que as representações filosóficas visadas por ele são as do último Platão e as divulgadas pela produção exotérica de Aristóteles. Trata-se, portanto, da concepção do Deus Demiurgo plasmador do cosmo, a concepção que via nos seres celestes seres divinos dotados de vida e inteligência, a concepção que provocou o nascimento de uma religião filosófica, na qual se refugiavam os doutos: a religião do Deus cósmico. Pois bem, o erro dessa representação do divino é o mesmo da religião vulgar, um erro que, para Epicuro, é agravado ulteriormente. De fato, ambas atribuem aos Deuses os cuidados e as preocupações derivadas da construção e do governo do mundo, e, ademais, não sendo Deuses caprichosos como os da fé popular, mas Deuses que governam o mundo com regras e leis constantes, resultam, conseqüentemente, fautores da tão execrada Necessidade. Portanto, nem os Deuses são causa do cosmo e dos corpos celestes, nem são identificáveis com esses corpos celestes, como temos na passagem da *Epístola a Heródoto*, acima citada⁵⁸.

Mas, por que motivo, então, Epicuro admite os Deuses, e sobre que bases, se não se apóia nem na fé popular, nem nos argumentos dos físicos, nem nos argumentos legados pela “segunda navegação” platônica?

Eis as suas argumentações:

[1] Temos um conhecimento *evidente* (ἐναργής γνῶσις) dos Deuses, e a evidência, como sabemos pela lógica, é sempre irrefutável⁵⁹.

[2] Esse conhecimento evidente é possuído não só por alguns, mas por todos os homens de todos os tempos e de todos os povos, mesmo pelos mais incultos⁶⁰.

[3] Esse conhecimento é, exatamente, uma “prolepse” ou “premonição”, e, como tal, é produzido por precisos *éidola* ou simulacros, que,

57. Cícero, *De nat. deor.*, I, 19, 51 (= Usener, fr. 352, p. 235, 17s.).

58. *Epístola a Heródoto*, 76s. (ver *supra*, pp. 189ss.).

59. *Epístola a Meneceu*, 123.

60. Cf. *Epístola a Meneceu*, 123; cf. também Cícero, *De nat. deor.*, I, 16, 43 (= Usener, fr. 352).

por sua vez, só podem provir de respectivos objetos, mesmo que estes estejam fora do alcance dos nossos sentidos. Relata Cícero:

Só Epicuro compreendeu que antes de tudo os Deuses devem existir, justamente porque a própria natureza imprimiu a sua noção na alma de todos os homens. E qual estirpe ou raça humana jamais existiu que não tenha, mesmo sem o conhecimento verdadeiro e próprio, pelo menos a premonição do divino? aquela premonição que Epicuro chama πρόληψις [...] ⁶¹.

[4] A realidade, na sua infinidade, é governada por uma lei de equilíbrio ou de compensação (ισονομία), que pressupõe a existência de seres divinos. Relata Cícero:

Grandíssima é a essência do infinito e altamente digna da maior e mais diligente atenção; e é preciso compreender bem que tal é a sua natureza, que todas as coisas se correspondem exatamente, as iguais às iguais. Epicuro chamava isso de ισονομία, isto é, reta distribuição. Dessa razão decorre que, sendo tal a multidão dos homens, equivalente deve ser, e não menor, a dos Deuses imortais; e se as suas forças dissolventes são inumeráveis, infinitas devem ser igualmente as preservadoras ⁶².

[5] Enfim, Epicuro devia apelar para uma espécie de argumento *ex gradibus*. Relata-nos, com efeito, Cícero, que Epicuro afirmava a existência dos Deuses porque considerava necessária a existência de uma natureza excelsa, à qual nada seria superior:

Placet enim illi [scil.: Epicuro] esse deos, quia necesse sit praestantem esse aliquam naturam, qua nihil sit melius ⁶³.

Mas se essas razões, num primeiro momento, resultam claras, logo se ofuscam quando perguntamos sobre a natureza desses Deuses de Epicuro. E, nesse ponto, o nosso filósofo não cessa de nos surpreender. Os Deuses têm figuras análogas às dos homens, porque a figura humana é a mais bela existente na natureza. Mas, eis o que, segundo Cícero, ele acrescentava:

Todavia essa [= dos Deuses] conformação não é corpo, mas *quase corpo*, não é sangue, mas *quase sangue* [...] ⁶⁴.

61. *Ibidem*.

62. Cícero, *De nat. deor.*, I, 19, 50 (= Usener, fr. 352, p. 235, 10ss.).

63. Cícero, *De nat. deor.*, II, 17, 46 (= Usener, fr. 358, p. 240, 21ss.).

64. Cícero, *De nat. deor.*, I, 18, 49 (= Usener, fr. 352, p. 234, 1s.); cf. também *De nat. deor.*, I, 25, 71 (= Usener, p. 234, 6ss.).

Não é necessário dizer que, aqui, o “quase” arruína o raciocínio filosófico e põe irremediavelmente às claras a insuficiência do materialismo atomístico. Como todas as outras coisas, os Deuses devem ser constituídos de átomos; mas todo composto atômico é suscetível de dissolução, enquanto os Deuses são imortais. Ora, afirmar que o composto atômico que constitui os Deuses, diferentemente do que constitui todas as outras coisas, não se dissolve porque as suas perdas (sofridas com o contínuo fluxo dos átomos que formam os simulacros) são continuamente repostas, não é senão deslocar o problema. De fato, não há como explicar a razão do estatuto privilegiado desses compostos. E, então, a Epicuro não resta senão aquele aporético “quase corpo”, que, na realidade, revela inexoravelmente a estrutural incapacidade do atomismo de explicar os Deuses. Porém, há mais. Num fragmento lemos:

Na obra *Sobre os Deuses* [Epicuro] diz que não há dúvida de que o ser que possui uma natureza perfeita deve ser perceptível com o intelecto e não deve ser de modo algum concebido como sensível⁶⁵.

Daqui se conclui claramente que, assim como a propósito dos átomos que constituem a alma racional, também nesse caso, sub-repticiamente, Epicuro introduz o inteligível. Com efeito, a afirmação lida só tem sentido se concebemos intelecto e sentido como tendo uma natureza diferente, isto é, de maneira não-materialista e não-sensista, dado que, para o sensismo, o intelecto não pode ser algo superior, mas apenas um sentido enfraquecido e extenuado, e o que ele colhe não pode nunca ser algo meta-sensorial e metaempírico.

Mais do que nunca fica evidente o que tentamos demonstrar no curso desta obra: do ponto no qual aportou a “segunda navegação” platônica não se pode retroceder, se se quer fazer um discurso racional sobre Deus; o que significa que, sem a categoria do espiritual, Deus não pode ser representado, a não ser incorrendo nas mais grosseiras contradições.

E tudo o mais que Epicuro diz dos Deuses confirma claramente o que afirmamos. Os Deuses são numerosíssimos: são pelo menos

65. Filodemo, *De pietate*, fr. 117, p. 133 Gomperz (= Usener, fr. 34 = Arrighetti², fr. 17, 4). Cf. também Cícero, *De nat. deor.*, I, 19, 49 (= Usener, fr. 352, p. 234, 3ss.); cf. também *De nat. deor.*, II, 37, 105 (= Usener, p. 234, 26ss.).

tantos quantos são os homens; também estão divididos em seres masculinos e femininos, habitam nos intermundos, conversam e falam uma língua semelhante à grega (que é a língua dos sábios), e transcendem a eternidade na alegria da sua sabedoria e da sua companhia, sem perturbações e preocupações de qualquer espécie, numa esfera em si totalmente fechada às questões dos mundos e dos homens e, em geral, de todas as coisas que nascem e morrem⁶⁶.

Como dizíamos, a concepção dos Deuses de Epicuro é excêntrica com relação a todo o pensamento do helenismo. A fé popular admitiu os Deuses para explicar a vida e as questões humanas, enquanto os filósofos admitiram a Divindade para explicar o cosmo e a realidade; e Epicuro rejeita justamente essas duas motivações que constituíam os eixos centrais da crença nos Deuses e no Divino. Mas, ao mesmo tempo, mantém alguns traços particularmente helênicos do pensamento teológico antigo: justamente os traços mais aporéticos. Da fé popular ele retém o antropomorfismo, reportando-se a Xenofonte; da concepção filosófica de Aristóteles, mantém a convicção da impassibilidade de Deus, que oportunamente discutimos amplamente⁶⁷ e que é fonte de insuperáveis dificuldades.

Dize-me que Deus tens e dir-te-ei quem és, dizia Goethe. Mas o princípio é também reversível: dize-me quem és e dir-te-ei que Deus tens. Epicuro não é um metafísico, nem um físico no sentido antigo; justamente por isso ele não relaciona o seu Deus com a sua ontologia e a sua física, as quais desempenham no seu sistema o papel funcional de suporte para a ética. E como o seu interesse de fundo é de caráter ético, assim também a concepção do seu Deus: o seu Deus, em última análise, é o ideal da sua ética objetivado e hipostasiado. Aqueles Deuses que vivem uma vida eterna sem preocupações e perturbações, e gozam de sábias conversações em plena amizade são, de fato, a projeção do ideal do Jardim, a imagem ampliada que reproduz perfeitamente os modos e os traços segundo os quais a escola epicurista ensinava aos homens a vida feliz, o que examinaremos no próximo capítulo.

E quando Epicuro proclamava que os Deuses devem ser honrados, mesmo que não nos tenham gerado nem se preocupem conosco,

66. Cf. Usener, frs. 352-366.

67. Cf. vol. II, pp. 335ss.

simplesmente pela sua majestade, superioridade e excelência⁶⁸, longe de pecar por conformismo ou hipocrisia, como alguns antigos pensaram, dizia algo do qual estava profundamente convencido. A honra aos Deuses significava, em última análise, honrar o ideal de vida que, do Jardim, ele pregava aos homens e que constituía a marca da sua própria existência⁶⁹.

68. Cf. Sêneca, *De benef.*, IV, 19 (= Usener, fr. 364, p. 243, 4 ss.).

69. Para um aprofundamento da teologia epicurista ver: A. J. Festugière, *Épicure et ses Dieux*, Paris 1946 (1968²; trad. ital. Brescia 1952).

IV. A ÉTICA EPICURISTA

1. O prazer como fundamento da ética

Vimos que a física de Epicuro transborda nitidamente os limites estabelecidos pela lógica. De modo análogo, e talvez ainda mais — e também isso notamos —, a sua ética transborda os quadros fixados pela sua física. Naturalmente, não queremos negar a existência de largos traços nos quais a ética do nosso filósofo concorda com a sua lógica e a sua física; todavia, isso não impede que justamente algumas das notas mais características dessa ética, sobretudo a têmpera espiritual que a marca por inteiro, ultrapassem de muito o âmbito do sensismo e do atomismo. Isso explica muito bem que essa ética tenha sido objeto de interpretações opostas. Na antigüidade, quis-se ver nela um vulgar e até repugnante hedonismo; em tempos recentes, ao contrário, acreditou-se poder até mesmo negar que seja lícito falar de hedonismo epicurista.

Tentemos, pois, reconstruir o pensamento do filósofo.

A filosofia moral, a partir de Sócrates, como vimos, fixou perfeitamente o estatuto da ética. Esta deve estabelecer a essência do homem, a sua *areté* peculiar, o seu bem específico e, portanto, o seu modo de viver para alcançar esse bem que o torna feliz. De Sócrates a Aristóteles, concordemente, a especulação moral estabeleceu que o *bem moral* do homem não é outro senão a atualização da sua essência, o realizar-se e fazer-se plenamente o que ele é, e que a felicidade se alcança sempre e somente por essa via da completa realização da própria essência.

Também Epicuro condiz com essa formal concepção da ética, então irreversivelmente adquirida, mas separa-se nitidamente da linha socrático-platônico-aristotélica na determinação da essência do homem, isto é, na determinação do próprio fundamento da ética. E sobre este ponto ele é totalmente coerente com os princípios da sua lógica e da sua física. Como a natureza em geral é constituída por átomos materiais e agregados de átomos, assim também a específica natureza

do homem é constituída por agregados de átomos: o agregado de átomos da alma e o agregado de átomos do corpo; ambos materiais. Se material é a essência do homem, material será necessariamente também o seu bem específico, aquele bem que, atuado e realizado, torna feliz. Qual seja esse bem, a natureza considerada na sua imediateza no-lo diz sem meios termos, mediante os sentimentos fundamentais do *prazer* e da *dor* (assim como sem meios termos nos diz o que é verdade mediante a sensação). Os seres vivos, desde o nascimento, instintivamente buscam os prazeres e instintivamente fogem das dores.

Relata Cícero:

Desde o nascimento, todo ser vivo tende ao prazer, goza deste como o sumo bem, foge da dor como do mal supremo e afasta-o de si o máximo possível; e realiza tudo isso sem ter ainda sofrido qualquer corrupção, seguindo o critério da natureza ainda inocente e íntegra. Epicuro por isso nega que seja necessário raciocinar e argumentar para provar por que o prazer deve ser escolhido e a dor, recusada: pensa, de fato, que isso é objeto de sensação imediata, como o fato de o fogo ser quente, a neve, branca, o mel, doce, coisas que não devem ser provadas com específicos raciocínios, bastando simplesmente enunciar [...]. Dado que, desaparecendo a faculdade de sentir, não resta nada ao homem, é preciso julgar com base na própria natureza o que é contrário ou de acordo com a natureza: e o que pode captar ou julgar o que se deve escolher ou rejeitar senão o prazer ou a dor? [...]¹.

Portanto, princípio e fim do agir humano deve ser o prazer, porque esse é o verdadeiro bem natural: é aquilo que, quando possuído, torna feliz.

Eis algumas explícitas afirmações do nosso filósofo. Na *Epístola a Meneceu* lemos:

Por isso dizemos que o prazer é princípio e fim do viver feliz. De fato, o consideramos como um bem primeiro e conatural a nós, e a partir dele nos movemos a assumir qualquer posição de escolha ou de recusa, assim como a ele nos referimos ao julgar todo bem com base no critério das afecções².

E da obra intitulada *Do fim* foram conservados os seguintes fragmentos, altamente eloquentes:

1. Cícero, *De fin.*, I, 9, 30 (= Usener, fr. 397, p. 264, 9ss.).

2. Epicuro, *Epístola a Meneceu*, 128s.

Quanto a mim, não posso imaginar o bem se suprimimos as delícias do gosto, as do amor, as do ouvido, e os movimentos de prazer que derivam da visão das belas formas³.

Não sei o que entender por bem se prescindimos dos prazeres que sentimos com o gosto, dos <que provêm dos prazeres eróticos>, dos que provêm ao ouvido pelos cânticos, dos movimentos agradáveis que temos à vista das belas formas, e de todos os outros que podemos verificar num ser humano por meio de qualquer sentido. Não se pode dizer, na realidade, que a alegria do pensamento deva ser considerada o único bem. Pois o pensamento rejubila-se justamente pela esperança de possuir todos aqueles prazeres que acima enumerei, e fugir, com tal posse, da dor⁴.

E ainda:

Freqüentemente perguntei aos que tinham fama de sábios o que podiam continuar contando entre os bens, uma vez eliminados aqueles prazeres, se não se quer dizer banalidades; e não me foi dado saber. Se quiserem encher-se de virtude e sabedoria, nada mais deverão fazer senão indicar a via pela qual são alcançados os prazeres dos quais falei⁵.

E os doxógrafos fazem largamente eco a essas palavras⁶.

Note-se como a perspectiva epicurista se esclarece perfeitamente através da relação com Sócrates, Platão e Aristóteles. Estes puseram a essência do homem na alma, por isso identificaram o bem humano com os bens da alma e do espírito, e, por consequência, negaram claramente que o prazer do corpo pudesse ser um bem⁷. O próprio Aristóteles, que reavaliou os prazeres de modo considerável, não fez deles valores, mas considerou-os como algo que acompanha a atualização dos valores, um coroamento e um aperfeiçoamento da atividade do homem, portanto, não os considerou como bens, mas como epifenômenos dos bens⁸. Ao contrário, para Epicuro, o *prazer* enquanto prazer é o *valor*, o *bem*, o *fim* e, portanto, a sua posição é inequivocamente hedonista. Assim, a posição de fundo dos cirenaicos é fortemente revalorizada, embora com reformas essenciais.

3. Ateneu, *Deipnosoph.*, XII, p. 546 e (= Usener, fr. 67).

4. Cícero, *Tusc. disput.*, III, 18, 41 (= Usener, fr. 67, p. 120, 18ss.).

5. Cícero, *Tusc. disput.*, III, 18, 42 (= Usener, fr. 69).

6. Cf. Usener, frs. 396ss.

7. Cf. vol. I, pp. 266ss.; vol. II, pp. 113ss.

8. Cf. vol. II, pp. 323ss.

2. Reforma do hedonismo cirenaico

Evocamos os cirenaicos, e convém referir-se exatamente a eles, porque constituem um preciso termo de comparação para compreender Epicuro e os epicuristas, os quais sentiram a necessidade de diferenciar o seu hedonismo do cirenaico em dois pontos de notável importância.

Em primeiro lugar, os cirenaicos identificavam o prazer com o movimento, um suave movimento, e identificavam a dor com um movimento violento, enquanto negavam nitidamente que o intermediário estado de quietude, isto é, a ausência de dor, pudesse ser um prazer, assemelhando-o mais, no seu modo de ver, ao estado do sono, isto é, a um estado de insensibilidade. Epicuro, ao contrário, não só admite esse tipo de prazer, mas, como veremos, dá-lhe uma grandíssima importância. Eis como, com grande clareza, Diógenes Laércio explica essa diferença:

Diferencia-se dos cirenaicos no que concerne ao prazer; aqueles, de fato, não reconhecem o prazer imóvel, mas só o prazer em movimento; ele, ao contrário, admite os dois, tanto na alma como no corpo⁹.

Antes, não só admite os dois, mas afirma o prazer catastemático como o supremo e mais genuíno prazer, porque corresponde ao estado de ausência de dor e de perturbação, enquanto o outro traz sempre, junto com o movimento, também perturbação. A distinção é, pois, fundamental, porque implica, como veremos, uma nítida subordinação do segundo tipo de prazeres ao primeiro, na busca da felicidade. Cícero explica com muita clareza esse conceito:

Explicarei agora o que é o prazer em si [...]. Nós não buscamos o prazer que move o nosso instinto natural com um sentido de delícia e que é percebido pelos nossos sentidos como agradável, mas consideramos máximo prazer aquele cuja percepção consiste na supressão da dor. De fato, dado que ao nos libertar da dor gozamos da própria libertação e da sensação de ausência de qualquer incômodo, e dado que todo gozo não é senão o prazer, assim como tudo o que nos ofende de algum modo é dor, com razão qualquer supressão da dor pode ser chamada prazer. Assim como quando a fome e a sede são removidas pelo alimento ou a bebida, a supressão do sofrimento traz

9. Diógenes Laércio, X, 136. Sobre a posição dos cirenaicos, cf. vol. I, pp. 351ss.

conseqüentemente o prazer, assim também em qualquer coisa a remoção da dor traz como imediata conseqüência o prazer. Por essa razão Epicuro refutou a tese de que possa haver um estado intermediário entre prazer e dor: ele afirmava que o que para alguns parece um estado intermediário, enquanto simples ausência de dor, era não só o prazer, mas prazer supremo. Qualquer um que perceba, de fato, a sua afecção do momento, encontra-se necessariamente num estado de prazer ou de dor; e Epicuro afirma que na privação da dor tem o seu cume o prazer, de modo que pode haver variação e diferenciação dos prazeres, mas não crescimento e intensificação deles [...]¹⁰.

A ausência da dor, vale dizer, o prazer catastrófico, é, pois o limite supremo que alcança o prazer, além do qual não se pode estender ulteriormente, porque na ausência de dor o prazer alcançou a sua completeza e perfeição¹¹.

Mas, com relação aos cirenaicos, Epicuro diferencia-se também por um segundo aspecto assaz importante. Eles, de fato, consideravam os prazeres físicos superiores aos prazeres da alma, e as dores corporais mais graves que as dores da alma; tanto é verdade — argumentavam eles — que os culpáveis são punidos com tormentos corporais. Ao que Epicuro sagazmente objeta:

O corpo sofre só pelo mal atual, enquanto a alma sofre pelo mal presente, passado e futuro¹².

Com efeito, é um inegável dado de fato que a carne só goza do que é presente, enquanto a alma, com a recordação, goza do prazer passado e pode também antecipar com a expectativa o prazer futuro. Por esse motivo, para Epicuro, os prazeres da alma são superiores aos do corpo. Também esse ponto fundamental do hedonismo epicurista

10. Cícero, *De fin.*, I, 11, 37 (= Usener, fr. 397, p. 266, 1ss.).

11. A posição de Epicuro diante dos cirenaicos explica-se ainda melhor, tendo presente o seu modo “eleático” de raciocinar, que exclui o “intermédio”, como bem observou Pesce: “Para Epicuro [...] os estados emotivos são dois: o prazer e a dor; se um corresponde ao pleno e o outro ao vazio, um ao ser e o outro ao não-ser, *tertium non datur*, o pretensão terceiro estado do nem prazer nem dor não pode subsistir, resultando interiormente contraditório. E, de fato, se o não-prazer equivale à dor e a não-dor ao prazer, o nem prazer nem dor se converteria no e dor e prazer” (*Saggio su Epicuro*, p. 81).

12. Diógenes Laércio, X, 137 (= Usener, fr. 452); cf. Cícero, *Tusc. disput.*, V, 34, 95 (= Usener, fr. 439).

é explicado muito bem por um testemunho ciceroniano, que convém ler por inteiro:

Dizemos, de fato, que os prazeres e as dores da alma nascem dos do corpo [...]. Embora o prazer da alma nos dê alegria, e o sofrimento, dor, todavia ambos atingem o corpo e devem ser atribuídos a causas físicas; mas não por essa razão deve-se dizer que os prazeres e as dores da alma não são muito maiores que os do corpo; de fato, fisicamente podemos sentir só o que é presente e atual, enquanto com a alma sentimos também as dores do passado e do futuro. No caso de sofrermos de igual dor na alma e no corpo, uma grande intensificação da dor pode dar-nos a impressão de que um mal eterno e sem limites pesa ameaçadoramente sobre nós; a mesma coisa pode ser aplicada também ao prazer, que é tanto maior quanto mais livres somos de tais temores. Em suma, é claro que o máximo prazer ou o máximo sofrimento da alma, com relação à felicidade ou à infelicidade da vida, têm maior peso do que um sofrimento ou um prazer de igual duração e intensidade que residam no corpo. Ademais, ele não afirma que, eliminado o prazer, segue-se imediatamente o sofrimento, a não ser que no lugar do prazer entre a dor; ao contrário, afirma que há gozo imediato quando saímos da dor, mesmo que nenhum prazer venha mover os nossos sentidos. Daí poder-se compreender quão grande prazer existe em não provar da dor¹³.

Deve-se notar que também esta segunda correção do cirenaísmo é de essencial importância para compreender a novidade da posição de Epicuro. De fato, considerando-a bem, ela se mostra como a positiva justificação da primeira distinção: o prazer na quietude *só pode ser prazer positivo se se refere à dimensão psicológica do homem*, caso contrário seria verdade, como diziam os cirenaicos, que ele é um estado análogo ao do sono, isto é, insensibilidade e, portanto, não-prazer. E porque o alcance dessa distinção foi muitas vezes subvalorizada ou supervalorizada, é oportuno que individuem os pressupostos sobre os quais se apóia e as consequências que comporta.

Perguntamo-nos em primeiro lugar: pode Epicuro coerentemente distinguir um prazer *do corpo* de um prazer *da alma*? O seu materialismo atomístico e o seu sensismo permitem tal distinção? Vimos, na exposição da física, que o homem não é um agregado atômico simples, mas complexo, no sentido de que é constituído pelo agregado atômico da alma, incluído no agregado atômico do corpo. E porque

13. Cícero, *De fin.*, I, 17, 55s. (= Usener, fr. 397, p. 271, 10ss.).

as características do agregado alma são diferentes das características do agregado corpo, assim uma distinção entre os prazeres relativos ao primeiro e os relativos ao segundo pareceria correta. De resto, Epicuro era um indagador muito atento à realidade do homem para não se dar conta de que muito mais do que a oscilação dos sentidos e o seu momentâneo gozo, para a felicidade do homem *contam as ressonâncias interiores e os movimentos do psiquismo que a elas se acompanham*. Todavia, a tal distinção ele dá tanta importância e sobre ela apóia consequências tão notáveis, a ponto de ameaçar os seus fundamentos ontológicos. Com efeito, de um lado, o hedonismo (e, portanto, o materialismo atomístico que lhe serve de fundamento) parece reiterado e garantido pela afirmação de que os prazeres e dores da alma *são originados do corpo e ao corpo referidos*¹⁴; de outro, ao contrário, isso é gravemente abalado pela afirmação de que *os prazeres e as dores da alma são muito maiores que os do corpo*¹⁵. A coerência materialista e sensista exigiria que os prazeres da alma fossem prazeres sensíveis enlanguescidos e extenuados em vez de prazeres ampliados. No entanto, a coerência é rompida por Epicuro, não só com a superioridade dos prazeres da alma sobre os da carne, no sentido *quantitativo*, mas até mesmo no sentido *qualitativo*. De fato, dos testemunhos lidos resulta claramente que são a *consciência*, o *saber concomitante* e a *racionalidade* que tornam superiores os prazeres da alma. Reaparece assim, com toda a sua tensão, a aporia que já observamos na psicologia epicurista: assim como os átomos, que constituem a parte racional da alma, eram considerados privilegiados a ponto de não serem qualificáveis com um nome preciso, à diferença de todos os outros, e, sub-repticiamente, era introduzida uma diferença *qualitativa* contra o estatuto dos átomos que só admite diferenças quantitativas, assim também o prazer próprio dessa parte da alma põe-se como privilegiado a ponto de se tornar, no limite, *qualitativamente diferente do prazer corpóreo*.

Assim Epicuro só pode reformar o hedonismo cirenaico, nos dois pontos acima ilustrados, contradizendo o seu materialismo atomístico.

a) Se o sumo bem não é o prazer em movimento, *mas o prazer na*

14. Ver a passagem de Cícero, acima citada.

15. Ver ainda a passagem de Cícero, acima citada.

quietude, então Epicuro deve renunciar a sustentar, como sustenta, que os seres da natureza ainda não corrompidos, como os animais e as crianças, constituem o critério infalível do que é bem e do que é mal, do que se deve fazer e do que se deve evitar: *de fato, estes não buscam de modo algum o prazer catastemático, ao contrário, justamente o prazer cinético*. Na verdade, já Cícero notava:

Todavia, Epicuro não tirou esse argumento fundamentalmente das crianças e dos animais, considerados por ele como o espelho da natureza, nem chegou a dizer que sob a guia da natureza eles buscam o prazer que consiste na ausência de dor. Esse estado de ausência de dor, de fato, não pode impulsionar o desejo da alma, não tem nenhuma força motora sobre ele [...]. Ao contrário, tem força propulsora aquele estado de prazer capaz de agradar aos sentidos; é a isso que Epicuro recorre sempre para provar que o prazer é desejado por natureza, porque é o prazer em movimento que atrai a si as crianças e os animais, não o estável, que consiste na ausência de dor¹⁶.

É claro então que, contrariamente ao que diz, Epicuro remete-se *não à original natureza do animal e da criança, nos quais prevalece justamente a animalidade, mas à particular natureza do homem, que se diferencia de todas as outras*. b) Se não o prazer da carne, mas o da alma é superior, de modo qualitativo e não só quantitativo, então seria preciso concluir que na natureza particular que é o homem há uma componente que se diferencia da mera componente carnal e física, ao menos na medida correspondente à diferença dos dois tipos de prazeres sobre os quais estamos raciocinando.

Como se vê, é impossível reduzir o homem a uma única dimensão: de qualquer parte que tente corrigir a concepção integralista e simplista própria do hedonismo cirenaico, prestando ouvidos às mais íntimas e profundas instâncias da natureza humana, Epicuro encontra diante de si, implacável, a instância do espírito.

3. A hierarquia dos prazeres e a sabedoria

A posição assumida por Epicuro com relação ao prazer, da qual falamos no parágrafo inicial, implica que o prazer não pode ser nun-

16. Cícero, *De fin.*, II, 10, 33 (= Usener, fr. 398, p. 274, 11ss.).

ca, necessariamente, um mal, dado que mal só é a dor. Com efeito, ele reafirma esse ponto com extrema clareza:

Nenhum prazer é por si mesmo um mal: mas os meios para se dar certos prazeres trazem muito mais tormentos que prazeres¹⁷.

E ainda:

Se as coisas que dão lugar aos prazeres próprios dos dissolutos fossem também capazes de libertar-nos dos temores da alma acerca dos fenômenos celestes, da morte, da dor, e nos ensinassem qual é o limite dos desejos, não teríamos nada a reprovar-lhes: eles estariam, de fato, repletos de todo prazer e não teriam nunca de sofrer fisicamente ou de afligir-se, no que consiste, exatamente, o mal¹⁸.

Portanto, o prazer, para Epicuro, *não* é o prazer dos dissolutos, e ele rejeita expressamente, na *Epístola a Meneceu*, os grosseiros mal-entendidos dos quais, desde então, a sua doutrina foi vítima:

Quando, pois, dizemos que o prazer é um bem, não aludimos de modo algum aos prazeres dos dissolutos, que consistem no excesso no comer e no beber, como crêem alguns que ignoram o nosso ensinamento ou o interpretam mal; mas aludimos à ausência de dor no corpo, à ausência de perturbação na alma. Não, portanto, as libações e as festas ininterruptas, nem o gozo das donzelas e mulheres nem o comer peixe e tudo mais que uma rica mesa pode oferecer, é fonte de vida feliz; mas o sóbrio raciocinar que perscruta a fundo as causas de todo ato de escolha e de recusa, e que afasta as falsas opiniões, pelas quais grande perturbação toma conta da alma¹⁹.

Substancialmente, nessas afirmações, reencontramos as distinções das quais falamos no precedente parágrafo: o não-sofrimento do corpo (a *aponía*) é *prazer catastemático*, estável, em quietude, enquanto a não-perturbação da alma é o *prazer da alma* ligado àquele. Esses prazeres, e só esses, garantem o viver feliz.

Mas, das passagens acima citadas, outra conclusão se impõe: a função de direção na vida moral não é exercida pelo prazer como tal, mas pela *razão*, *pelo raciocínio*, *pelo cálculo aplicado aos prazeres*, para estabelecer os que só produzem prazer, os que comportam dores e, portanto, os que são úteis e os que são danosos:

17. *Máximas capitais*, 8.

18. *Máximas capitais*, 10.

19. *Epístola a Meneceu*, 131s.

É preciso julgar a cada vez, com base no cálculo e na consideração das vantagens e desvantagens; pois às vezes um bem vem a ser para nós um mal e um mal, ao contrário, um bem²⁰.

Ora, de que dependem o cálculo das utilidades, o juízo que dissipa os erros e a justa avaliação dos prazeres? Epicuro não tem dúvidas: dependem da *phrónesis*, da *sabedoria*:

Princípio de tudo isso e sumo bem é a sabedoria. Por isso a sabedoria mostra-se ainda mais apreciável do que a filosofia, pois dela provêm todas as outras virtudes, enquanto nos ensina que não é possível viver prazerosamente senão vivendo sabiamente e bem e de maneira justa, <e, ao contrário, que não é possível viver sabiamente e bem e de maneira justa> senão também vivendo prazerosamente. As virtudes são, de fato, conaturais à vida feliz e esta é inseparável da virtude²¹.

Assim, a *sabedoria* é proclamada a *virtude suprema*, e é invertida a hierarquia de Aristóteles, que punha no ápice a sapiência ou *sophía* (e, portanto, a ciência pura), que é pura contemplação, e não a sabedoria, que é, ao contrário, estruturalmente ligada à vida prática do homem. Mas é uma inversão que constitui, como já dissemos, um dos traços mais típicos das novas correntes do pensamento helenístico, que fizeram, justamente, da vida o problema filosófico por excelência.

Mas voltemos à sabedoria e vejamos quais são as suas concretas sugestões sobre a avaliação dos desejos e dos prazeres, e sobre o juízo de escolha dos mesmos.

Antes de tudo, é preciso distinguir três grandes classes de prazeres:

[1] prazeres *naturais* e *necessários*

[2] prazeres *naturais*, mas *não-necessários*

[3] prazeres *não-naturais* e *não-necessários*²².

Assim como é nítida a distinção entre esses prazeres, igualmente nítido e infalível é o critério de escolha entre eles:

20. *Epístola a Meneceu*, 130.

21. *Epístola a Meneceu*, 132 [Reale discorda da tradução de Isnardi Parente do termo *phrónesis*, ao qual corresponde melhor o termo italiano *saggezza* (sabedoria) e não *prudenza* (prudência), preferido por Isnardi Parente, a qual, ademais, em nota, declara-o equivalente a *saggezza pratica* (sabedoria prática) N.d.T.].

22. Cf. *Máximas capitais*, 29.

Um seguro conhecimento desses [prazeres] refere todo ato de escolha ou de recusa ao fim da saúde do corpo e da tranquilidade da alma, uma vez que este é o fim da vida feliz; é em vista disso que realizamos nossas ações, com o escopo de suprimir sofrimentos e perturbações. Uma vez alcançado isso, dissolver-se-á qualquer tempestade da alma, não tendo o ser vivo outra exigência a satisfazer nem outra coisa que possa tornar completo o bem da alma e do corpo. Temos, de fato, necessidade do prazer quando, pela sua falta, sofremos; <mas quando não sofremos mais>, também desaparece a necessidade do prazer²³.

Dito de outro modo: devemos escolher sempre e só prazeres catastróficos ou estáveis (que se reduzem à ausência de dor) e prazeres da alma (que se reduzem à falta de perturbação no espírito).

4. O ascetismo epicurista e a autarquia

Portanto, se é assim, devemos contentar-nos com satisfazer sempre o primeiro tipo de desejos e de prazeres; devemos limitar-nos diante dos segundos; não devemos nunca ceder aos terceiros:

Sobre a natureza não se deve exercer violência, mas obra de persuasão; e a persuadiremos satisfazendo os desejos necessários, os naturais que não trazem dano, rejeitando fortemente os danosos²⁴.

E aqui Epicuro manifesta uma tomada de posição quase ascética diante da variada multiplicidade dos prazeres. De fato, entre os prazeres do primeiro grupo, isto é, os naturais e necessários, ele põe unicamente os prazeres estritamente ligados à conservação da vida do indivíduo, os únicos que verdadeiramente trazem benefício, enquanto tiram a dor do corpo como, por exemplo, o comer quando se tem fome, o beber quando se tem sede, o repousar quando se está cansado, e semelhantes. Ele exclui desse grupo o desejo e o prazer do amor:

O amplexo nunca traz benefício, devemos contentar-nos com que não prejudique²⁵.

23. *Epístola a Meneceu*, 128.

24. *Sentenças Vaticanas*, 21; cf. Cícero, *Tusc. disput.*, V, 33, 93 (= Usener, fr. 456).

25. Diógenes Laércio, X, 118 (= Usener, fr. 62).

Entre os prazeres do segundo grupo, ele põe todos os desejos e prazeres que constituem, por assim dizer, as variações supérfluas dos prazeres naturais: comer bem, beber bebidas refinadas, vestir-se de modo elegante, e assim por diante.

Enfim, entre os prazeres do terceiro grupo, não-naturais e não-necessários, Epicuro punha os prazeres “vãos”, oriundos das vãs opiniões dos homens, como todos os prazeres ligados ao desejo de riqueza, poder, honras e semelhantes.

Ora, os desejos e os prazeres do primeiro grupo são os únicos que devem sempre ser satisfeitos porque, por natureza, têm um *preciso limite*, que consiste na eliminação da dor: alcançada a eliminação da dor, o prazer não cresce ulteriormente²⁶. Os desejos e os prazeres do segundo grupo já não têm aquele limite, porque não tiram a dor corporal, mas apenas variam o prazer, e podem provocar um notável dano. Os prazeres do terceiro grupo não tiram a dor corporal e, ademais, sempre trazem perturbação da alma. Por isso Epicuro pode escrever:

Exulta o meu corpo de delícia vivendo a pão e água, e cuspo sobre os prazeres do luxo, não tanto por eles mesmos, quanto pelos incômodos que se lhes seguem²⁷.

Mais que da ação das coisas sobre nós, essa alegria deriva da limitação que impomos às solicitações e aos efeitos das coisas sobre nós. E, por conseqüência, é uma alegria que está à disposição de todos, desde que se queira seguir a natureza:

Os bens da natureza são facilmente encontráveis porque a natureza contenta-se com pouco²⁸.

A natureza [...] fez as coisas necessárias fáceis e encontráveis e, não-necessárias, as que são difíceis de encontrar²⁹.

A riqueza segundo a natureza está toda compreendida em pão, água e um pequeno conforto para o corpo; a riqueza supérflua dá à alma uma ilimitada prova dos desejos³⁰.

26. Cf. Epicuro, *Máximas capitais*, 3 e 18 (cf. sobre o limite do prazer, Usener, frs. 454ss.).

27. Estobeu, *Anthol.*, III, 17, 33, p. 501 Hense (= Usener, fr. 181).

28. Cícero, *De fin.*, II, 28, 91 (= Usener, fr. 468).

29. Estobeu, *Anthol.*, III, 17, 22, p. 495 Hense (= Usener, fr. 469).

30. *Gnomologium Byzantinum*, p. 197, n. 189 Wachsmuth (= Usener, fr. 471).

Limitemos, pois, os nossos desejos, reduzamo-los àquele primeiro núcleo essencial, e teremos riqueza e felicidade copiosa, porque, para nos dar aqueles prazeres, *bastamos a nós mesmos*, e nesse *bastar-se-a-si-mesmo* (autarquia) estão as maiores riquezas e a felicidade. Eis alguns eloqüentes fragmentos:

Para quem não basta o pouco, nada basta³¹.

Nada basta àquele para quem não basta o suficiente³².

Enquanto Eurípedes escreveu: “aos sábios basta o suficiente”, Epicuro, ao contrário, escreveu: “a autarquia é a maior riqueza”³³.

Os filósofos afirmam que nada é tão necessário quanto o saber reconhecer bem o que não é necessário, e considero que a maior entre todas as riquezas é a autarquia, e que nada é tão nobre quanto o não ter necessidade de nada³⁴.

5. Absolutez do prazer

Quem quer que ponha no prazer o bem supremo e a felicidade é, fatalmente, atormentado por três coisas: 1) a pressão do tempo que devora e leva consigo o prazer, 2) a ameaça da dor que pode sempre chegar, 3) a emboscada da morte. Epicuro, portanto, tentou elevar em torno do prazer barreiras que o protegessem de tais insídias, e, à diferença dos outros hedonistas, obteve relativo sucesso, justamente graças à sua concepção da total superioridade do prazer “catastemático” sobre o prazer em movimento. De fato, esse último tipo de prazer está estruturalmente implicado no fluir do tempo, liga-se incessantemente aos males e é posto em xeque pela morte.

Vejamos como Epicuro considera o prazer catastemático, pregado como bem supremo, protegido de todas aquelas adversidades.

31. Eliano, *Varia hist.*, IV, 13 (= Usener, fr. 473).

32. *Sentenças Vaticanas*, 68.

33. Clemente de Alexandria, *Strom.*, VI, 2 (= Usener, fr. 476).

34. Porfírio, *Ad Marcellam*, 28, p. 292, 16ss. Nauck² (= Usener, fr. 476).

Diz nas *Máximas capitais*:

Um tempo ilimitado contém a mesma quantidade de prazer que um limitado, quando os confins dos prazeres são avaliados com cálculo correto³⁵.

Possuem igual prazer não só quanto à *qualidade* (e não há dificuldade em pensar que, diante da peculiaridade qualitativa de um prazer, um Deus eterno, como é concebido por Epicuro, e um homem mortal, gozem e se alegrem do mesmo modo, justamente porque a duração finita ou infinita *não muda a qualidade*), mas também quanto à *quantidade*: e este é um dos pontos mais audazes da doutrina de Epicuro, que devemos compreender. Epicuro nega, em substância, que uma *existência infinita* possa tornar maior o prazer, não só em qualidade, mas *também em quantidade*: a duração no tempo não incrementa de modo algum o prazer³⁶. Como é possível? Basta, diz a máxima que lemos, compreender a fundo qual é o “limite” do prazer. E o limite do prazer, como já sabemos, *é a ausência de dor, a aponía*. Noutros termos: *o prazer aumenta até que a necessidade se apague e a dor desapareça, e aqui o prazer toca o seu limite extremo, além do qual não pode mais crescer*. É a própria natureza do prazer catastemático que impõe tais conclusões: se ele consiste na ausência de dor (*aponía*), é claro que nenhum acréscimo e nenhum incremento são pensáveis no momento em que não se experimenta mais dor. Portanto, o prazer (catastemático), quando existe e enquanto existe, é pleno e total, tem valor absoluto, sendo, portanto, infinito³⁷.

E, na máxima que lemos a seguir, Epicuro esclarece:

A carne não admite limites no prazer, e o tempo que serve para lhe dar tal prazer é, também ele, sem limite. Mas o pensamento que aprendeu a raciocinar sobre o fim e o limite do que é pertinente à carne, e que suprimiu o temor da eternidade, torna possível a nós uma vida perfeita, pela qual não sentimos mais a exigência de um tempo infinito: ele não tem aversão ao prazer nem, quando as circunstâncias nos levam ao momento de sair desta vida, pode dizer que se vai tendo abandonado algo do que a torna ótima³⁸.

35. *Máximas capitais*, 19.

36. Cf. Arrighetti, *Epicuro, Opere*, 2ª ed., pp. 550ss.

37. Particularmente claras e exatas são as análises que dessa doutrina faz Bignone no seu *Epicuro*, pp. 26-32.

38. *Máximas capitais*, 20.

A carne percebe como ilimitados os limites do prazer, porque, quando ele está presente, há total satisfação, à qual não falta nada, há satisfação não ulteriormente incrementável, isto é, absoluta e, por isso, a sua plenitude é ilimitada em todo instante. A razão, intervindo com o juízo, dá-se conta de que o limite do prazer, como vimos, é a *aponía* ou ausência de dor; toma consciência de que o prazer não cresce além desse limite e consolida os prazeres eliminando das almas tudo o que possa perturbá-las, como o medo da morte, o temor dos Deuses ou o desejo de eternidade, tornando assim perfeita a felicidade³⁹.

Nesse sentido, Epicuro pode dizer que o gozo, *no tempo*, é absoluto, não menos que *no infinito*.

6. Relatividade da dor

E como pode esse valor absoluto do prazer, proclamado por Epicuro, não ser irremediavelmente comprometido pelas dores, das quais ninguém, justamente enquanto mortal, jamais está protegido? Diz o nosso filósofo numa das suas máximas capitais:

Não dura ininterruptamente a dor da carne; o seu cume dura um tempo brevíssimo; e o que deste ultrapassa o prazer não se prolonga por muitos dias na nossa carne. As longas enfermidades trazem, posteriormente, à carne mais prazer do que dor⁴⁰.

E o mesmo conceito é repetido também noutra máxima:

Toda dor é facilmente desprezável: o que traz intenso sofrimento tem também breve duração, e o que dura por muito tempo na carne traz pequeno sofrimento⁴¹.

Analogamente lemos na *Epístola a Meneceu*:

O máximo dos bens é facilmente alcançável e fácil de se conseguir, mas o máximo dos males tem breve duração ou leve intensidade⁴².

Em suma: se é leve, o mal físico é sempre suportável e não é nunca tal, a ponto de ofuscar a alegria da alma; se é agudo, passa

39. Cf. Bignone, *Epicuro*, pp. 30s.

40. *Máximas capitais*, 4.

41. *Sentenças Vaticanas*, 4.

42. *Epístola a Meneceu*, 133.

logo; e, se é agudíssimo, conduz logo à morte, a qual, em todo caso, como veremos, é um estado de absoluta insensibilidade.

E os males da alma? Sobre estes não há necessidade de se deter, porque não são senão aqueles produzidos pelas falazes opiniões e pelos erros da mente. E contra eles toda a filosofia de Epicuro apresenta-se como o mais eficaz remédio e o mais seguro antídoto.

7. A morte nada é para o homem

E a morte? A morte é um mal só para quem nutre falsas opiniões sobre ela. Dado que o homem é um composto alma e um composto corpo, a morte não é mais que a dissolução desses compostos. E, nessa dissolução, os átomos dissipam-se por toda parte, a consciência e a sensibilidade cessam totalmente, e assim, sobram do homem apenas restos que se dissolvem, ou seja, nada. Portanto, a morte não é amedrontadora em si, porque quando ela chega nós não sentimos mais nada, nem pelo seu “depois”, porque, justamente, de nós nada resta, dissolvendo-se totalmente a nossa alma assim como o nosso corpo; nem, enfim, ela tira algo da vida que vivemos, porque, como vimos, a absoluta perfeição do prazer não necessita do eterno. Eis a página na qual Epicuro expõe essa ordem de pensamentos de modo exemplar:

Habitua-te a pensar que a morte não é nada para nós, porque todo bem e todo mal residem na faculdade de sentir, da qual a morte é, justamente, privação. Por isso o reto conhecimento de que a morte não é nada para nós torna alegre a própria condição mortal da nossa vida, não prolongando indefinidamente o tempo, mas suprimindo o desejo de imortalidade. Nada há de temível no viver para quem se tenha verdadeiramente convencido de que nada de temível há em não mais viver. E assim também é estulto quem afirma temer a morte, não porque lhe trará dor ao chegar, mas porque traz dor o fato de saber que chegará: o que não faz sofrer quando chega, é vão que nos traga dor na espera. *O mais terrível dos males, portanto, a morte, não é nada para nós, uma vez que, quando somos, a morte não é, e quando ela chega nós não somos mais.* Ela não tem nenhum significado nem para os vivos nem para os mortos, porque para uns não é nada, e, quanto aos outros, eles não são mais. Porém, o vulgo ora foge da morte como o maior dos males, ora, ao contrário <busca-a> como fim <dos males> da vida. <O sábio, ao invés, não pede para viver> nem teme não viver: não é contrário à vida,

mas também não considera que a morte seja um mal. Assim como do alimento ele não deseja o mais abundante, mas o mais agradável, do tempo ele procura gozar não o mais longo, mas o mais doce. Quem exorta o jovem a bem viver, o velho a bem morrer, é um estulto; e não só pelo que a vida tem de prazeroso, mas também porque um só é o exercício de bem viver e de bem morrer. Porém, muito pior faz quem diz: belo seria não ter nascido ou, “apenas nascido, imediatamente atravessar as portas do Hades”. Se está persuadido do que diz, por que não sai da vida? Isso está em seu poder, se essa é a sua firme convicção. Mas se brinca, é estulto ao fazê-lo com o que não convém⁴³.

Até mesmo na construção desse raciocínio, como foi justamente notado, o fundamento é “o mesmo *esquema eleático* que nega que possa haver algo *intermédio* entre o viver e o morrer, entre o ter consciência e o não ter consciência, e concebe, portanto, a morte não em termos de duração, como um processo, mas como o instante no qual o viver cessa para dar lugar à morte”⁴⁴. Mas o que assusta os homens é, exatamente, a *passagem* (o intermédio) que Epicuro nega.

8. A virtude epicurista e o intelectualismo socrático

Tendo presente quanto dissemos, não é de admirar que Epicuro identifique a virtude com o prazer ou, em todo caso, considere a virtude só em função do prazer e como instrumento para garanti-lo.

Na obra *Do fim* Epicuro escreve:

O decoro, a virtude e todas as coisas desse gênero são apreciáveis se são de modo a proporcionar o prazer; se não são, deixemo-las de lado⁴⁵.

E numa carta a Anaxarco:

Convido aos prazeres contínuos, não às virtudes estultas e vãs, e as que trazem perturbação pela espera dos seus resultados⁴⁶.

Epicuro chega mesmo a dizer:

Cuspo sobre o belo moral e sobre quem estultamente o admira quando este não proporcione prazer⁴⁷.

43. *Epístola a Meneceu*, 124ss.

44. *Pesce, Saggio su Epicuro*, p. 61.

45. *Ateneu, Deipnosoph.*, XII, 546 e (= Usener, fr. 67).

46. *Plutarco, Contra Colotes*, 17, 1117 a (= Usener, fr. 116)

47. *Ateneu, Deipnosoph.*, XII, 547 a (= Usener, fr. 512).

Embora os antigos tenham-se escandalizado muito com tais afirmações, elas são, no sistema epicurista, totalmente necessárias e, considerando bem, não constituem sequer uma radical ruptura com a concepção grega da *areté*. Para dar-se conta disso é preciso ter bem presente a peculiar teoria epicurista do prazer, a declaração de superioridade absoluta do prazer catastemático, e a ascética eliminação operada por Epicuro de toda uma série de prazeres declarados, uns, necessários, outros, até mesmo vãos e ilusórios. E é preciso ter presente a notável importância que o nosso filósofo dá à *phrónesis*, à sabedoria, na avaliação dos prazeres, em vista da escolha ou da eliminação dos mesmos. A *phrónesis* está essencialmente no fundamento da vida feliz, como já vimos numa passagem da *Epístola a Meneceu*⁴⁸.

E numa das *Máximas capitais*, reafirma-se:

Não é possível viver de maneira feliz sem viver sabiamente, bem e justamente, <nem viver sabiamente e bem e justamente> sem também viver de maneira feliz. A quem falte o que deriva da possibilidade de viver sabiamente, bem, justamente, falta também a possibilidade de uma vida feliz⁴⁹.

Em suma, as virtudes têm sentido e valor porque são, e à medida que são, instrumentos de felicidade:

Todas essas são coisas [= as virtudes] que exercitamos com a finalidade de viver sem afã nem temor, e de libertar, enquanto possível, o nosso corpo dos incômodos⁵⁰.

A virtude é técnica de viver prazerosamente e de maneira feliz⁵¹. E, se é assim, a virtude ou *areté* humana permanece, mesmo no contexto dessa nova visão do homem e da vida — assim como o foi para todos os gregos —, a qualidade que distingue o homem de qualquer outro ser, ou melhor, a atuação plena e o aperfeiçoamento daquela qualidade, pois é exclusiva do homem a capacidade de viver uma vida feliz. E, além do mais, no seu fundamento, a *areté* se mantém, como o grego afirmara a partir de Sócrates, fundamental-

48. *Epístola a Meneceu*, 132.

49. *Máximas capitais*, 5.

50. Cícero, *De fin.*, I, 15, 49 (= Usener, fr. 397, p. 269, 8ss.).

51. Cf. toda a passagem de Cícero citada por Usener, como fr. 397, pp. 264-273.

mente ligada ao *conhecimento*, uma vez que o conhecimento, e só ele, também para Epicuro, é o que nos ensina a justa avaliação e o cálculo razoável dos prazeres. A posição de Epicuro foi paradoxalmente prevista e formulada pelo Sócrates do *Protágoras* platônico⁵², pelo menos em certa medida, com a finalidade de demonstrar dialeticamente que, mesmo aceitando os pressupostos do hedonismo, continua sendo verdade que a virtude é ciência, porque o hedonista não pode confiar-se indiscriminadamente ao prazer, mas deve fundar-se num sábio cálculo da conveniência dos prazeres, e esse cálculo é, justamente, a ciência. Também na ética de Epicuro, portanto, a veia do intelectualismo socrático está presente e operante, porque o primado, mais do que ao prazer enquanto afecção alógica, é dado ao *lógos* que o racionaliza, e a virtude e o bem moral continuam sendo a sabedoria, ou seja, a ciência prática e laboriosa do prazer. E, uma vez adquirida, essa sabedoria torna-se eticamente determinante:

Todos os danos provêm aos homens do ódio ou da inveja ou do desprezo, coisas às quais o sábio se faz superior *por meio do raciocínio*. Mas quem uma vez se tornou sábio, *não poderá mais assumir disposição contrária à sabedoria* e nem fingir quanto a assumi-la⁵³.

Como Sócrates, também Epicuro, por consequência, deve afirmar que o vício é fundamentalmente falta daquela ciência e, portanto, ignorância:

Ninguém escolhe o mal vendo claramente que é tal; mas prende-se a ele se, enganosamente, considera-o um bem com relação a um mal maior⁵⁴.

9. A desvalorização do Estado e da vida política e a exaltação do “viver escondido”

Qualquer forma de hedonismo e de utilitarismo é sempre também uma forma de individualismo egoísta, e tal é a posição de Epicuro.

52. Platão, *Protágoras*, 351c ss.; cf. Reale, *Platone, Protagora*, Brescia 1969, pp. 166ss. e pp. XLVss.

53. Diógenes Laércio, X, 117 (cf. Usener, fr. 222a).

54. *Sentenças Vaticanas*, 16.

Antes, em Epicuro, o individualismo é particularmente acentuado, mais do que pelas premissas teóricas do seu sistema, por dois outros fatores de notável importância: a experiência da ruína da Cidade-Estado e das tradicionais instituições políticas, que ele viveu no momento mais dramático, e a conseqüente convicção do caráter falacioso da interpretação teórica que Platão deu do homem como estruturalmente cidadão da Cidade-Estado, interpretação vigorosamente reafirmada também por Aristóteles, que via no homem um animal político (note-se: *político* e não simplesmente social) na dimensão da Cidade-Estado.

Ora, justamente a falência histórica da Cidade-Estado e das instituições ligadas a ela comportava *eo ipso* a perda de credibilidade das reconstruções teóricas de Platão e de Aristóteles, fazendo com que elas aparecessem, doravante, como indébita idealização de um dado histórico contingente. E, uma vez que as formas políticas sucessivas à Cidade-Estado, ou seja, o império de Alexandre e as monarquias helenísticas com as suas instituições, mostraram-se igualmente instáveis e transitórias, Epicuro acreditou encontrar em tudo isso a prova da validade das conclusões individualistas que os princípios da sua física e da sua ética logicamente impunham.

É-nos referido por Lactâncio:

Epicuro diz [...] que não há nenhuma sociedade entre os homens: cada um pensa só em si mesmo⁵⁵.

E outro testemunho põe estas palavras na boca de Epicuro:

Não vos enganeis, homens, não vos deixeis enganar, não caiais em erro. Não existe qualquer sociedade natural dos seres racionais uns para com os outros, acreditai-me: os que afirmam o contrário vos enganam com falsos raciocínios⁵⁶.

Portanto, a vida política é, pelas razões assinaladas, substancialmente *inatural*. Ela comporta, por conseqüência, continuamente dores e perturbações; compromete a *aponía* e a *ataraxía*, e, assim, compromete o que de mais precioso o homem pode ter, vale dizer, a felicidade. De fato, os prazeres que muitos se propõem a partir da vida

55. Lactâncio, *Div. Instit.*, III, 17, 42 (= Usener, fr. 523; cf. ademais Usener, fr. 525).

56. Epicteto, *Diatribes*, II, 20, 6 (= Usener, fr. 523, p. 318, 30ss.).

política são puras ilusões: da vida política os homens esperam poder, fama e riqueza, que são, como sabemos, desejos e prazeres nem naturais nem necessários, e, portanto, vãs e enganadoras miragens. Compreende-se bem, portanto, o convite de Epicuro:

Libertemo-nos definitivamente do cárcere das ocupações cotidianas e da política⁵⁷.

A vida pública não enriquece o homem, mas o desvia e dissipa. Por isso o epicurista se afastará e viverá separado das multidões:

Se a segurança diante dos outros homens deriva, até certo ponto, de bem fundada situação de poder e riqueza, a segurança mais pura provém da vida serena e do afastamento da multidão⁵⁸.

Retira-te em ti mesmo, sobretudo quando és coagido a estar no meio da multidão⁵⁹.

“Vive escondido” (λάθε βιώσας): é assim que soa o mandamento epicurista!⁶⁰ Só nesse ato de retirar-se em si mesmo e permanecer em si pode-se encontrar a tranquilidade, a paz da alma, a ataraxia. E, para Epicuro, a ataraxia é o bem supremo:

A coroa da ataraxia é incomparavelmente superior à coroa dos grandes impérios⁶¹.

Com base nessas premissas, é claro que Epicuro devia dar uma interpretação do direito, da lei e da justiça em nítida antítese, seja com a opinião clássica dos gregos, seja com as teses filosóficas de Platão e de Aristóteles. Direito, lei e justiça têm sentido e valor unicamente quando estão, e à medida que estão, ligados ao *útil*: é a utilidade e somente ela o seu fundamento objetivo.

Eis algumas máximas particularmente eloquentes:

O justo segundo a natureza é a expressão da utilidade que consiste em não provocar nem receber reciprocamente dano⁶².

57. *Sentenças Vaticanas*, 58.

58. *Máximas capitais*, 14. Cf. também Usener, frs. 570 e 571.

59. Sêneca, *Epist.*, 25, 6 (= Usener, fr. 209).

60. Cf. Plutarco, *De latenter vivendo*, 3, 1128 f. s. (= Usener, fr. 551); cf. também os outros testemunhos recolhidos por Usener, sempre sob o número 551, pp. 326s.

61. Plutarco, *Adv. Col.*, 31, 1125 c (= Usener, fr. 556, p. 328, 26ss.).

62. *Máximas capitais*, 31.

Para todos os seres vivos que não tiveram a capacidade de estabelecer pactos recíprocos em vista de não provocar nem receber dano, não existe nem o justo nem o injusto; e igualmente deve-se dizer dos povos que não puderam ou não quiseram estabelecer pactos em vista de não provocar e não sofrer dano⁶³.

Em sentido geral, o justo é igual para todos, enquanto é um acordo de utilidade recíproca na vida social; mas segundo as particularidades dos lugares e das condições, resulta que o justo não é o mesmo para todos⁶⁴.

Entre as coisas que a lei prescreve como justas, a que é comprovada como útil pela necessidade das relações sociais recíprocas deve ser considerada como tendo o requisito do justo, seja esta para todos ou não; mas se estabelece uma lei que não resulte coerente para a utilidade nas relações recíprocas, esta não possui a natureza do justo. Se, depois, o que era justo segundo a justiça vem a decair, mesmo tendo por certo tempo correspondido às pré-noções do justo, isso não quer dizer que não o fosse durante aquele tempo, se não queremos nos perturbar com vãs tagarelices, mas considerar substancialmente os fatos⁶⁵.

É claro, portanto, que a justiça deixa de ser um valor *absoluto*, como queria Platão, reduzindo-se à relação de utilidade:

A justiça não existe por si, mas só nas relações recíprocas e naqueles lugares em que se tenha estabelecido um pacto para não provocar nem sofrer dano⁶⁶.

Portanto, de tal premissa brota a seguinte consequência:

A injustiça não é por si um mal, mas consiste no temor que surge da suspeita de não poder fugir àqueles que foram postos para puni-lo⁶⁷.

Assim o Estado, de realidade moral dotada de validade absoluta, torna-se instituição relativa, nascida do simples contrato em vista do útil; em vez de fonte e coroamento dos supremos valores morais, torna-se simples meio de tutela dos valores vitais, condição necessá-

63. *Máximas capitais*, 32.

64. *Máximas capitais*, 36.

65. *Máximas capitais*, 37.

66. *Máximas capitais*, 33.

67. *Máximas capitais*, 34.

ria, sim, para a vida moral, mas de modo algum suficiente. A justiça torna-se um valor relativo, a injustiça, um mal prevalentemente extrínseco, derivado da possibilidade de punição. A subversão do mundo ideal platônico não poderia ser mais radical e a ruptura com o sentimento classicamente grego da vida não poderia ser mais nítida: o homem deixou de ser homem-cidadão e tornou-se puro homem-indivíduo.

10. A amizade

A Academia de Platão nasceu para criar homens políticos, homens públicos, que deviam redimensionar-se a si mesmos para redimensionar o Estado, dado que era considerado princípio fundamental e indiscutível que o homem não pode ser verdadeiramente bom se o Estado não é bom, assim como o Estado não pode ser bom se não é bom o homem. O Jardim de Epicuro nasceu, ao contrário, *para criar homens que tomassem plenamente consciência de ser indivíduos, e que aprendessem a compreender que toda salvação não pode vir senão deles mesmos*. Entre tais indivíduos, a única ligação admitida como verdadeiramente eletiva é a *amizade*, como uma livre ligação que, ao mesmo tempo, une os que sentem, pensam e vivem de modo idêntico. Na amizade nada é imposto de fora e de modo não-natural e, portanto, nada viola a intimidade do indivíduo; o epicurista vê no amigo quase um outro si mesmo⁶⁸.

Também a Academia cultivou a amizade, mas de modo muito diferente: a amizade devia ser o meio que mais facilmente ajudasse a reconstruir o Estado, que era o fim último. Epicuro transforma-a de meio em fim; ou, se se prefere, dado que a própria amizade não foge de todo à lei da utilidade, transforma-a em meio para realizar o indivíduo e unicamente o indivíduo.

Dissemos que a amizade não foge à lei da utilidade: com efeito, nada, no contexto da ética epicurista, tem sentido senão em função do prazer e do útil. Todavia, Epicuro quis reconhecer à amizade algum privilégio, escrevendo:

68. Sobre a amizade epicurista ver o belo capítulo que lhe dedica Festugière, *Épicure et ses Dieux*, pp. 36-70.

Toda amizade é *desejável por si*, mesmo que tenha tido seu início na utilidade⁶⁹.

Não sabe exercitar a amizade quem busca sempre em toda ocasião o útil, mas tampouco quem não sabe nunca unir a amizade à utilidade: um com pretexto do afeto mercadeia a troca, mas o outro afasta de si toda boa esperança para o futuro⁷⁰.

Assim a amizade provém do *útil*, mas, quando desenvolvida, torna-se um bem em si, porque dá prazer. Explica bem Diógenes Laércio:

A amizade nasce em vista da utilidade, ela deve, de fato, ter início de alguma coisa, assim como lançam-se na terra as sementes, mas depois afirma-se através da comunhão de vida entre aqueles que alcançaram a plenitude do prazer⁷¹.

Em suma: primeiro busca-se a amizade para conseguir determinadas vantagens alheias a ela, depois, uma vez nascida, torna-se ela mesma fonte de prazer e, por isso, fim. Portanto, Epicuro, pode afirmar o seguinte:

De todas as coisas que a sabedoria oferece para a vida feliz, o maior bem é adquirido pela amizade⁷².

O homem honesto cultiva sobretudo a sabedoria e a amizade; e desses, um é bem mortal, o outro, imortal⁷³.

E pode, até mesmo, escrever:

A amizade percorre a terra, anunciando a todos nós que devemos despertar para nos dar alegria uns aos outros⁷⁴.

Ela é, de fato, o coroamento e o selo da felicidade do sábio⁷⁵.

69. *Sentenças Vaticanas*, 23.

70. *Sentenças Vaticanas*, 39.

71. Diógenes Laércio, X, 120 b (= Usener, fr. 540).

72. *Máximas capitais*, 27.

73. *Sentenças Vaticanas*, 78.

74. *Sentenças Vaticanas*, 52.

75. Na *Sentença Vaticana* n. 78, acima citada, a amizade é até mesmo qualificada como um *bem imortal*. Compreende-se, pois, que Epicuro não hesite em afirmar que o sábio “saberá, se for o caso, até morrer por um amigo” (Diógenes Laércio, X, 121).

Essas afirmações de princípio foram acompanhadas, no Jardim, da prática da amizade, pela qual ele se tornou famosíssimo. E ao Jardim acorreram não só homens provenientes da nobreza e das camadas sociais mais elevadas, como na Academia, mas homens de diferente estratificação social; acorreram também mulheres, e foram admitidas até mesmo algumas cortesãs, em busca da paz da alma, como já dissemos.

O discurso de Epicuro rompia assim os antigos obstáculos e barreiras tradicionais da sociedade grega. Entretanto, não destruía todas as barreiras entre os homens. Restavam ainda as barreiras das diferenças naturais: de fato, o sábio epicurista não pode se tornar amigo de todos, mas só de quem lhe é semelhante.

Ademais, para Epicuro, existem homens que não só não são sábios, mas não podem, estruturalmente, nem sequer se tornar tais, seja por constituição, seja por raça:

O sábio não pode nascer de qualquer constituição física nem de qualquer povo⁷⁶.

Também a filosofia de Epicuro não constitui uma mensagem universal para todos os homens sem discriminação.

11. O quádruplo remédio e o ideal do sábio

Epicuro, como vimos, forneceu aos homens um quádruplo remédio: mostrou 1) que são vãos os temores dos Deuses e do além, 2) que é absurdo o medo da morte, pois ela é nada, 3) que o prazer, quando é buscado corretamente, está à disposição de todos, 4) enfim, que o mal ou é de breve duração ou é facilmente suportável.

O homem que saiba aplicar esse quádruplo remédio adquire a paz de espírito e a felicidade, que nada nem ninguém pode corromper. Tendo-se tornado, assim, totalmente senhor de si, o sábio nada mais pode temer, nem sequer os mais atrozes males e nem mesmo as torturas:

O sábio será feliz mesmo entre os tormentos⁷⁷.

76. Diógenes Laércio, X, 117 (= Usener, fr. 226).

77. Diógenes Laércio, X, 118 (= Usener, fr. 601). Cf. também as passagens de Cícero e de Lactâncio que Usener apresenta no número 601, pp. 338s.

Relata Sêneca:

Também Epicuro diz que o sábio, se é queimado dentro do touro de Fálaris, gritará: “É doce isso, e não me atinge absolutamente”⁷⁸.

[Epicuro] diz até mesmo que “é doce arder entre as chamas”⁷⁹.

É evidente que esse é um modo paradoxal de dizer que o sábio é absolutamente imperturbável: e disso o próprio Epicuro deu demonstração, quando, entre os espasmos do mal que o levava à morte, escrevendo a um amigo o último adeus, proclamava a vida doce e feliz.

E assim Epicuro, fortalecido pela sua ataraxia, pode dizer que o sábio rivaliza em felicidade até com os Deuses: excluindo-se a eternidade, Zeus não possui nada mais do que o sábio⁸⁰.

Aos homens do seu tempo, então privados de tudo o que aos antigos gregos tinha tornado segura a vida, atormentados pelo medo e pela angústia de viver, Epicuro indicava um novíssimo caminho para reencontrar a felicidade, e propunha uma palavra que era como um desafio à sorte e à fatalidade, porque mostrava que a felicidade pode vir de dentro de nós, independentemente do modo em que estejam as coisas fora de nós, porque o verdadeiro bem, na medida em que vivemos e enquanto vivemos, está sempre e só em nós: *o verdadeiro bem é a vida*, e para manter a vida basta pouquíssimo, e esse pouquíssimo está à disposição de todo homem; tudo o mais é vaidade.

No fundo, pode-se dizer que a vida é, para Epicuro, o verdadeiro Absoluto; a devoção e a gratidão que ele mostra para com a vida, sempre e sem exceção, têm um caráter indubitavelmente religioso e até místico. Recentemente Domenico Pesce chamou a atenção para esse ponto: “Está aqui o profundíssimo sentido religioso da doutrina de Epicuro, que impressiona pela singularidade de um ascetismo que não é a pávida e egoísta fuga diante da vida do cínico, nem a elevação à pura teoria do platônico, mas a descoberta, tanto mais surpreendente porque alcançada fora de toda tradição religiosa constituída (embora, talvez, algum indício pode ser observado no antigo paganismo), de que o nível

78. Sêneca, *Epist.*, 66, 18 (= Usener, fr. 601, p. 338, 35ss.).

79. *Ibidem* (= Usener, p. 339, 4).

80. Cf. Eliano, *Var. hist.*, IV, 13 (= Usener, fr. 602); cf. também as passagens de Clemente, Juliano e Cícero, citadas por Usener sempre no número 602, pp. 339s.

do elementar coincide com o do essencial, onde, excluído o vão e o supérfluo, toca-se o ser. A via da simplificação revela-se, como para todo místico, também para Epicuro, não uma perda, mas uma conquista”⁸¹.

Epicuro põe-se como uma das vozes mais autênticas da sua época, o seu pensamento e a sua vida tornam-se paradigma; o sucesso que ele recolheu no arco de cinco séculos é prova disso. Compreendeu muito bem esse ponto Bignone, numa página exemplar, com a qual queremos concluir: “O mundo alexandrino é a verdadeira pátria do epicurismo. Nunca como então os homens foram tão ávidos do delicado equilíbrio espiritual que é a *eudaimonia grega*; nunca como então o homem pôs a sua orgulhosa superioridade em proclamar-se feliz; nunca a vida humana buscou tão avidamente o seu tipo de perfeição, que obedece aos cânones de harmonia tão perfeita quando as que regeram a estatúria de Praxíteles e de Lisipo. Todo filósofo deve oferecer o seu modelo da suprema perfeição humana, deve atestá-lo na sua vida, e concluí-lo numa morte harmoniosamente serena. Diante da última dor, da partida suprema, deve saber proclamar como Arria, entregando ao esposo a arma com a qual se golpeou: *Paete, non dolet*. Esse audaz desafio ao destino, esse heróico desmentido à lei da natureza, será a sua glória. E enquanto a era grega clássica consagrava o tipo ideal do filósofo que morre pela justiça, na figura de Sócrates conversando com os discípulos na sua cela, longe dos prantos das mulheres, na expectativa do maravilhoso mistério da alma renascente; a era alexandrina reencontra-o em Epicuro que, nas suas últimas palavras, afirma, vitorioso, diante da morte, a fé na felicidade: ‘Chegava para mim [escreve Epicuro numa carta a um amigo com a qual se despedia da vida] o dia supremo e verdadeiramente feliz da minha vida, quando essas coisas te escrevia. Tão agudos eram os meus males [...] que não podiam ir além na sua violência. No entanto, a todos eles adequava-se sempre a alegria da alma ao recordar as nossas doutrinas e a verdade por nós descoberta’. Essas duas mortes, tão diferentes e, contudo, tão gregas, marcam o limite de duas eras, e representam para o homem antigo o selo de dois tipos humanos e de duas formas espirituais, com verdadeira fé e devoção: a *imitatio Socratis*, e a *imitatio Epicuri*”⁸².

81. Pesce, *Saggio su Epicuro*, p. 98.

82. Bignone, *Epicuro*, pp. 40s.

V. SEGUIDORES E SUCESSORES DE EPICURO

O epicurismo não teve uma *história* comparável à de outras Escolas da era helenística, no sentido de que não teve uma verdadeira *evolução de pensamento*, não teve desenvolvimentos doutrinários ou conceituais dignos de relevo. Epicuro não só propôs a própria doutrina, mas, de certo modo, a impôs como disciplina firmíssima¹.

Portanto, no Jardim, não se acenderam discussões e não exploraram conflitos de idéias. Os seguidores de Epicuro limitaram-se a repetir e a explicar o seu discurso ou, no máximo, a aprofundá-lo e completar-lhe certos aspectos. As polêmicas com as escolas adversárias, em linha de máxima, não levaram a acomodações ecléticas nem à admissão de princípios ou corolários alheios.

Os pontos centrais do pensamento de Epicuro tornaram-se dogmas a ser aprendidos e defendidos, quase como verdades de religião. E assim explica-se por que, enquanto houve várias fases no Pórtico (um antigo, um médio e um novo), várias fases no ceticismo (um ceticismo pirroniano, um ceticismo acadêmico e um neopirroniano), como amplamente veremos, não houve, ao contrário, senão um ciclo único e doutrinamente unitário na história do Jardim. Dos fundamentos de Epicuro ao poema de Lucrécio e às inscrições de Diógenes de Enoanda, isto é, do final do século IV a.C. ao século II d.C., permaneceu fundamentalmente imutável o espírito vivificador dos escritos dos epicuristas, imutável a fé, e idênticas as articulações teóricas.

1. Escreve justamente Boyancé (*Lucrèce et l'épicurisme*, Paris 1963; ed. italiana de A. Grilli, Brescia 1970): "Entre as escolas da antigüidade, nenhuma há que tenha sido dominada pelo pensamento de um só homem como a de Epicuro. Depois dele ninguém tem verdadeiramente significado. Não é como no estoicismo, no qual depois de Zenão aparece Cleanto, depois de Cleanto, Crisipo e assim por diante. Os dirigentes do Jardim são apenas epígonos cujos nomes ficaram e deviam ficar obscuros. Sêneca, que bem conhecia essa característica da escola rival, definiu-a com uma frase incisiva e tipicamente romana: 'Tudo o que disse Metrodoro, tudo o que disse Hermarco, foi dito sob a guia e os auspícios de um só' (*Epist.*, 34, 4). É a mesma expressão com a qual define a teoria imperial do supremo comando militar: tudo o que fazem os generais, todas as vitórias que conseguem desenvolvem-se 'sob a guia e os auspícios' do príncipe, único *imperator* e único ao qual compete o triunfo. Para todas as vitórias espirituais do epicurismo, sempre, em todos os tempos, não houve e não haverá senão um único triunfador. Mas justamente aos filósofos, seja dito sem ironia, é difícil pedir tal abnegação: em ninguém mais do que neles encontra-se a soberba convicção de serem mestres de si mesmos e de fazerem começar a partir de si, das próprias intuições, das próprias descobertas o pensamento do gênero humano. Entre os epicuristas só um homem teve essa audaz soberba, e teve-a em máximo grau: depois dele, ninguém (p. 45).

Discípulos de Epicuro, antes ainda da fundação do Jardim em Atenas, foram Metrodoro e Polieno de Lâmpsaco². Metrodoro distinguu-se sobretudo como polemista, como decorre dos títulos de suas obras. Dele escreveu Diógenes Laércio:

[Metrodoro] desde o dia em que conheceu [Epicuro] não se separou dele senão uma única vez, por um período de seis meses, para ir à sua pátria, mas logo em seguida voltou a ele. Foi um homem excelente sob todos os aspectos, como atesta o próprio Epicuro nos poemas às suas obras e no livro III do *Timocrates* [...]. Era impassível diante das dores e da morte, como afirma Epicuro no livro I do seu *Metrodoro*³.

Metrodoro e Polieno morreram antes de Epicuro⁴. Sucessor de Epicuro na direção do Jardim foi Hermarco de Mitilene, que escreveu contra Platão e contra Aristóteles⁵. Distinguiram-se naquele período também Leonteu de Lâmpsaco, Colotes e Idomeneu⁶.

Os sucessivos dirigentes do Jardim, dos quais sabemos muito pouco, foram, em ordem: Polístrato, Hipóclides, Dionísio, Basilides, Protarco de Bargília, Apolodoro, chamado “o Tirano do Jardim” (o qual, segundo dizem, escreveu mais de quatrocentos livros), Zenão de Sídon, Fedro e Patron (Zenão e Fedro foram pessoalmente conhecidos e ouvidos por Cícero)⁷.

Na segunda metade do Século I a.C., o Jardim de Atenas já estava morto (depois de Patron não se tem mais notícia de outros dirigentes da escola, e sabe-se que o terreno no qual estava o Jardim fora vendido)⁸, mas o discurso epicurista já tinha então se difundido por todas as partes, tanto no Oriente como no Ocidente.

Mas foi no Ocidente, e precisamente em Roma, que o epicurismo encontrou a sua segunda pátria, sobretudo por mérito do poeta Lucrécio, que soube cantá-lo com a mais elevada e comovida poesia.

2. Cf. Diógenes Laércio, X, 23s.

3. Diógenes Laércio, X, 22s.

4. Cf. Diógenes Laércio, X, 19 e 23.

5. Isso resulta claramente do título das obras apresentadas por Diógenes Laércio, X, 25.

6. Cf. Diógenes Laércio, X, 25.

7. Sobre cada um desses filósofos são ainda úteis as indicações biográficas e cronológicas compiladas por Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, pp. 378ss.; aí se encontrará a indicação de todos os nomes de epicuristas dos quais chegaram-nos notícias.

8. Cf. Cícero, *Ad. fam.*, XIII, 1. Cícero, escrevendo a C. Mêmio, pedia-lhe que poupasse o Jardim de Epicuro, cuja área Mêmio adquirira do Areópago. O que significa que o Jardim não hospedava mais a escola epicurista, a qual, portanto, provavelmente já estava morta em Atenas.



Esta herma bifronte representa, à direita, Metrodoro; à esquerda, Epicuro. Está em Roma, nos Museus Capitolinos.

SEGUNDA SEÇÃO

A DIFUSÃO DO EPICURISMO EM ROMA E LUCRÉCIO

“hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
non radii solis neque tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque.”

“... *Nem valem*
os raios do sol para afastar as trevas
e esse terror do espírito, mas só
o estudo do verdadeiro, só a luz
da razão.”

Lucrécio, *De rerum natura*, II, 59-61

DI TITO LUCREZIO CARO
DELLA NATURA DELLE COSE
LIBRI SEI.

TRADOTTI
DA ALESSANDRO MARCHETTI
LETTORE DI FILOSOFIA E MATEMATICHE
NELL'UNIVERSITA' DI PISA
ET
ACCADEMICO DELLA CRUSCA.

PRIMA EDIZIONE.



L O N D R A.
PET GIOVANNI PICKARD MDCCXVII.

Frontispício de uma célebre tradução italiana do poema de Lucrécio, de A. Marchetti, publicada em Londres no século XVIII, de valor histórico.

I. AS PRIMEIRAS TENTATIVAS DE INTRODUIR O EPICURISMO EM ROMA E O CÍRCULO DE FILODEMO

1. A tentativa de Alceu e Filisco e o seu fracasso

Uma tentativa, truncada logo nos inícios, de introduzir o discurso epicurista em Roma, foi feita por dois seguidores do Jardim (não conhecidos senão por essa tentativa), chamados Alceu e Filisco, os quais foram imediatamente expulsos de Roma¹.

Isso aconteceu sob o consulado de Lúcio Póstumo. Ora, houve um consulado de um tal L. Póstumo em 173 a.C. e outro em 154. Por consequência, os estudiosos estão divididos entre as duas datas. Em 156/155 esteve em Roma a conhecida embaixada dos três filósofos gregos mais famosos daquele tempo: Carnéades, Critolau e Diógenes (o primeiro deles dirigente da Academia, o segundo, do Perípatos e o terceiro, do Pórtico), os quais, aproveitando das circunstâncias, deram lições públicas e tentaram fazer propaganda das suas doutrinas, e por isso foram expulsos, sobretudo por vontade de Catão. Ora, é possível — pensam alguns — que, justamente, por esse motivo, dado que o dirigente do Jardim não fora convidado a Roma com os outros três escolarcas, dois epicuristas tenham querido tentar por conta própria aquela experiência. Outros estudiosos tendem para a data anterior, considerando improvável que alguém ousasse, logo depois da expulsão dos três célebres escolarcas, fazer nova tentativa de introduzir em Roma a filosofia². Em todo caso, a data tem uma importância relativa.

O motivo aduzido para expulsar Alceu e Filisco de Roma foi a licenciosidade dos costumes pregada por eles (enquanto exortavam os jovens ao prazer³) e, portanto, foi uma razão de caráter moral, ou religioso-moral.

1. Cf. Ateneu, *Deipnosoph.*, XII, 68, 547 a; Eliano, *Var. hist.*, IX, 12. (Em Ateneu lê-se Alcio, em Eliano, Alceu).

2. Cf. sobre o problema: Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, p. 17 e nota 3.

3. Cf. *supra*, nota 1.

2. A tentativa de Amafinio

Mais feliz foi a tentativa de Amafinio, que por primeiro compôs um tratado filosófico em latim, sustentando idéias epicuristas.

Escreve Cícero:

Obras representativas dessa filosofia, em latim, pode-se dizer que não existem; ou, no máximo, são muito poucas. Isso se deve à dificuldade da matéria e ao fato de que os nossos conacionais estavam tomados por problemas bem diferentes, e consideravam, ademais, que aquelas não seriam coisas que agradassem a gente sem instrução como eram eles. Enquanto eles calavam, apareceu Gaio Amafinio: quando surgiram os seus livros, a gente ficou impressionada, e concedeu notável favor à doutrina da qual ele era representante, pela facilidade com que se a compreendia, pela atração exercida pelos sedutores enganos do prazer, e também porque, uma vez que não lhe era oferecido nada melhor, tomava aquilo que havia. À obra de Amafinio seguiram-se, em grande número, os escritos de muitos outros partidários do mesmo sistema, que invadiram toda a Itália. Ora, essa é a melhor prova de que as suas teorias não são profundas, uma vez que são compreendidas com tanta facilidade e encontram crédito junto a pessoas que não entendem nada. Para eles, ao contrário, isso é o dado infalível que confirma a bondade do seu sistema⁴.

E sempre com referência a Amafinio, Cícero escreve ainda:

Digo isso [refere-se ao propósito estabelecido por ele de introduzir a filosofia em Roma, seguindo rigor lógico, bom gosto e elegância] porque ouvi que existem livros [de filosofia] em latim, e como: seriam livros escritos por aqueles que se fazem chamar filósofos. Quanto a mim — será porque jamais os li —, não é que despreze esses livros; mas quando os seus próprios autores admitem abertamente não saber escrever nem com clareza nem com ordem nem com gosto nem com elegância, renuncio sem rancor a uma leitura tão pouco atraente. Ademais, as teorias da sua escola já são conhecidas de todos os que têm um mínimo de cultura. Assim, visto que eles nem se preocupam com o modo de escrever, não vejo porque os outros devam lê-los: que eles se leiam entre si, com os que pensam daquele modo. Platão e os outros socráticos, com os filósofos que se ligam à sua escola, são lidos por todos, mesmo pelos que não pensam como eles ou não são simpatizantes do seu sistema; quanto a Epicuro e Metrodoro, pode-se dizer, lêem-nos apenas os seus seguidores. Assim também para os livros desses escritores latinos: são

4. Cícero, *Tusc. disput.*, IV, 3, 6-7.

lidos somente pelos que consideram verdadeiro o que eles dizem. Nós, ao contrário, somos do parecer de que qualquer coisa que se escreva deve-se escrever para o público culto, e, se não conseguimos nos manter no plano adequado, não devemos, contudo, esquecer disso⁵.

Portanto, os livros de filosofia epicurista de Amafinio e dos seus seguidores tinham um caráter *fundamentalmente divulgativo*, isto é, eram dirigidos prioritariamente a um público não cultivado e, provavelmente, limitavam-se à ética ou, pelo menos, concentravam-se sobretudo no aspecto prático do epicurismo. Certamente não deviam discorrer sobre complexas questões do atomismo, caso contrário não teria sentido o que diz Cícero. Portanto, o movimento de Amafinio deve ter tido caráter *essencialmente popular*.

A situação cronológica desse movimento, infelizmente, é incerta: alguns falam do fim do século II a.C.; outros, ao invés, do início do I século a.C.; enfim há alguns que situam o movimento nos anos imediatamente anteriores à época mencionada por Cícero (46/45 a.C.)⁶.

3. O círculo de Filodemo

Na Itália, no I século a.C., constituiu-se outro círculo de epicuristas, de caráter nitidamente aristocrático, que encontrou sua sede numa vila de Herculano, de propriedade de Calpúrnio Pisão, conhecido e influente homem político (era sogro de César e foi cônsul em 58 a.C.), e grande mecenas. O homem que converteu Calpúrnio Pisão ao epicurismo nasceu em Gadara, na Síria, e chamava-se Filodemo. Vindo de Atenas a Roma, depois da morte do mestre Zenão de Sídón, contraiu amizade com Calpúrnio Pisão, o qual pôs à sua disposição, como se disse, uma vila em Herculano, que se tornou sede de um cenáculo epicurista freqüentado pela alta sociedade romana⁷.

As escavações realizadas em Herculano levaram à identificação da vila e ao encontro dos restos de uma biblioteca constituída por

5. Cícero, *Tusc. disput.*, II, 3, 7-8.

6. Cf. sobre o problema, H. Howe, *Amafinius, Lucretius and Cicero*, in *American Journal of Philosophy*, 72 (1951), pp. 57-62.

7. Filodemo é contemporâneo de Cícero (nasceu provavelmente em torno ao fim do século II e morreu entre 40 e 30 a.C.).

escritos de epicuristas, particularmente de escritos do próprio Filodemo⁸.

Contrariamente ao epicurismo de Amafinio, o de Filodemo manteve a língua grega e afrontou problemas técnicos em alto nível.

No renascimento de estudos epicuristas, em curso desde alguns decênios, a figura de Filodemo está adquirindo cada vez mais uma fisionomia precisa. Uma contribuição de Filodemo, ao menos em parte, original, deve ter consistido no aprofundamento das operações lógicas que sustentam o raciocínio humano, iniciado já pelo mestre Zenão, e, em particular, no aprofundamento do procedimento indutivo fundado sobre a analogia. Filodemo indagou sobre o problema dos Deuses, da religião e da morte. Ocupou-se difusamente de problemas de arte e de retórica, assim como de economia⁹.

Mas a contribuição de maior alcance ao epicurismo devia vir do canto do poeta Tito Lucrécio Caro, de puro sangue latino, e, independentemente, tanto do movimento popular desencadeado por Amafinio como do círculo douto de Filodemo e de Calpúrnio Pisão. De Lucrécio falaremos à parte porque, embora não apresente novidades filosóficas dignas de relevo com relação a Epicuro, constitui, todavia, um *unicum* na história da filosofia de todos os tempos.

8. Sobre o assunto ver: D. Comparetti, *La villa dei Pisoni in Ercolano e la sua biblioteca*, Nápoles 1879.

9. Pormenorizadas indicações sobre Filodemo podem ser encontradas no vol V, no verbete a ele correspondente.

II. LUCRÉCIO E O DISCURSO EPICURISTA EM FORMA DE POESIA

1. Juízos inadequados sobre Lucrécio

São bem conhecidas as posições dos antigos intérpretes de Lucrécio¹, que sublinhavam a nítida disparidade entre a altura e a sublimidade da sua poesia e a pobreza, frieza e, por fim, a impiedade da doutrina epicurista cantada por ela. São conhecidas as tentativas de mostrar como Lucrécio poeta acaba por ir além de Epicuro e, até mesmo, contra Epicuro. Enfim, são conhecidas as tentativas de mostrar um “Antilucrécio” em Lucrécio, naquela difusa melancolia e na densa tristeza que atravessam o poema: tristeza e melancolia que são consideradas nitidamente antiepicuristas e, portanto, contrárias também às intenções epicuristas de Lucrécio.

Ora, todas essas opiniões nascem, fundamentalmente, de uma efetiva incompreensão de Epicuro. Com efeito, o fundador do Jardim começou a ser compreendido em profundidade apenas no nosso sécu-

1. Lucrécio nasceu no início do século I a.C. e morreu em torno à metade do mesmo século. (Ver a discussão das fontes das quais procedem esses dados em Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, pp. 26ss.) Da sua vida se conhece pouquíssimo. De S. Jerônimo aprendemos que Lucrécio enlouqueceu por ter bebido um filtro amoroso, e que compôs o seu poema nos intervalos de lucidez que a loucura lhe concedia. Embora a notícia seja por muitos considerada pura fábula, não são poucos os estudiosos que aí vêem pelo menos uma verdade parcial, não só porque tais filtros eram efetivamente usados em Roma, e não só por uma certa desordem do poema, mas também por certo furor poético que em não poucas passagens cria uma atmosfera exaltada, e também por aquela ânsia que invade todos os Cânticos. Também por S. Jerônimo sabemos que Lucrécio suicidou-se aos 44 anos. E ainda por Jerônimo sabemos que Cícero “emendavit” o poema lucreciano, expressão que a recente crítica interpreta como “publicou” (cf. Boyancé, pp. 33ss.). Com efeito, Cícero, numa carta do ano 54, diz que o *De rerum natura* é obra cheia de criatividade e de talento artístico. Todavia, ele não considerou Lucrécio como um pensador e não o nomeou nunca nos seus tratados filosóficos. Lucrécio foi, nos tempos modernos, muito mais estudado e amado do que o próprio Epicuro, justamente por sua elevadíssima poesia. Todos os estudiosos concordam em considerar o *De rerum natura* como o maior poema filosófico de todos os tempos. Ocupar-nos-emos do significado do Lucrécio filósofo.

lo. Entende-se, portanto, que a incompreensão de Epicuro comporte, fatalmente, a incompreensão do epicurismo lucreciano e de Lucrécio.

Assim como a Bignone coube o mérito de ter relido em nova chave o pensamento de Epicuro, coube também ao próprio Bignone o mérito de ter sabido destruir o enraizado preconceito que levava a ver em Lucrécio uma antítese de fundo com relação a Epicuro².

2. O pessimismo inicial e a vitória da razão em Lucrécio e em Epicuro

A antítese mais notável, repetidamente apresentada pela crítica, entre Lucrécio e Epicuro, foi vista nos célebres versos do quinto canto que parecem embebidos de profundo pessimismo, enquanto ilustram o mal e a dor, os quais, inexoravelmente, penetram o mundo inteiro: a natureza não parece feita para o homem e este não parece feito para aquela.

Eis os famosos versos:

Mesmo que eu ignorasse quais são os elementos das coisas, ousaria, no entanto, e só pelo estudo das leis celestes, afirmar e mostrar, até por outras coisas ainda, que *de nenhum modo a natureza foi preparada para nós* por vontade dos deuses: *tão grandes são os seus defeitos!*

Primeiro, de toda a terra coberta pelo imenso ímpeto do céu possuem os montes e os bosques da terra uma ávida parte; ocupam outra as rochas e os brejos desertos e outra ainda o mar que largamente separa os litorais, e as terras. Depois, perto de duas partes, roubam-nas aos mortais o fervente ardor e a incessante queda da neve.

Quanto ao que sobra de terra cultivada, a natureza por sua própria força a esconderia sob as silvas, se a energia humana não resistisse e se por causa da vida a não tivesse habituado a gemer sob o forte enxadão e não tivesse rasgado a terra pesando sobre o arado. Se nós não revolvêssemos com a relha as fecundas glebas, se não preparássemos o solo para o que tem de nascer, nada poderia por si mesmo subir no límpido ar; e todavia muitas vezes o que foi obtido com grande trabalho, quando já tudo se cobre de folhas e floresce pela terra, ou o abrasa o sol etéreo com o calor demasiado ou o destroem as

2. Cf. E. Bignone, *Storia della letteratura latina*, vol. II, Florença 1945, pp. 180ss.

súbitas chuvas e a fria geada, e o arrebatam os flagelos do vento em violento turbilhão.

Por que razão, além disso, alimenta e multiplica a natureza, em mar e terra, a raça terrível das feras inimigas do gênero humano? Por que razão trazem doenças as estações do ano? *Por que razão vagueia a morte prematura?*

Depois, a criança, que, tal o marinheiro arremessado pelas ondas terríveis, jaz nu sobre o solo, sem falar, sem nenhum auxílio para a vida, logo que a natureza a lança num esforço, do ventre da mãe às praias da luz, enche o lugar de queixosos vagidos, como é natural para quem tem ainda de passar tantos males durante a vida.

Mas crescem os variados animais, os de rebanho e as feras, sem que sejam necessários guizos nem as palavras balbuciadas e suaves da ama criadora; não têm de procurar vestuários diferentes segundo a época do céu, nem necessidade de armas e de altas muralhas para proteger as suas coisas: a terra e a natureza criadora a todos dão de tudo, e largamente³.

Ora, Bignone demonstrou que, longe de cair numa forma de heresia, nesses versos, Lucrécio repete conceitos sustentados exatamente por Epicuro, numa obra polêmica dirigida a refutar o diálogo aristotélico, intitulada *Sobre a filosofia*⁴. Ao otimismo teleológico aristotélico, Epicuro contrapunha uma visão nitidamente pessimista e fortemente disteleológica, na qual falava de “imperícia” e “incapacidade” da natureza e, portanto, de falta total de finalidade⁵, e aduzia argumentos análogos aos utilizados por Lucrécio. Mas, para ulterior confirmação, eis aqui um trecho de um fragmento epicurista muito significativo no seu pessimismo de fundo, que parece ir até mesmo além daquele da passagem lucreciana citada:

Epicuro via que as adversidades golpeavam sempre os bons: pobreza, trabalhos, exílio, perda dos parentes queridos; via que os maus são sempre felizes, tornam-se sempre mais poderosos, recebem encargos e honras; via que a morte fere sem levar em conta a conduta dos homens, sem ordem nem distinção de idade, que alguns chegam à velhice, outros são raptados à vida

3. *De rerum natura*, V, 195-234. A tradução que em seguida apresentamos, salvo indicação contrária, é de Agostinho da Silva (Coleção Os Pensadores, vol. V, São Paulo, Editora Abril, 1973) [N.d.T.].

4. E. Bignone, *Storia della letteratura latina*, vol. II, pp. 183ss.

5. Cf. Galeno, *De usu partium*, VII, 14, vol. III, p. 571s. Kühn (= Usener, fr. 381, p. 255).

enquanto crianças, outros morrem adultos, outros na primeira floração da adolescência apagam-se pela morte prematura; via que nas guerras são, antes, os melhores a serem vencidos e a perecerem. Mas, sobretudo, comovia-o que os homens na verdade piedosos são afligidos pelos maiores males, enquanto os que são totalmente descuidados dos deuses e não lhes prestam o devido obséquio sofrem males menores ou não sofrem nenhum mal [...]⁶.

Portanto, como Lucrécio, *Epicuro não negava absolutamente os males do mundo, pelo contrário, reconhecia-os e sublinhava-os*. Ele queria, porém, curá-los, queria diminuí-los e superá-los com a sua filosofia. E, justamente, observa Bignone: “[...] quanto mais a sorte dos homens deixados a si é dolorosa, tanto maior é o orgulho do triunfo da filosofia que, segundo Epicuro, conquista a felicidade para eles. A obra-prima da natureza não é, pois, para Epicuro, o mundo, como para o Aristóteles do *De philosophia*, contra o qual polemizava, mas o homem, a quem a natureza, mesmo entre os males que o investem, deixou a possibilidade de triunfar pela sabedoria, de modo que ‘nada impede [que] se viva uma vida digna dos deuses’”⁷, como o próprio Lucrécio reafirma⁸.

Portanto, idêntica é a marca espiritual que caracteriza o pensamento do fundador do Jardim e o do poeta romano que o cantou. E a mesma angústia que invade todo o poema lucreciano está na base do filosofar de Epicuro: são, justamente, os obscuros males da alma dos quais fala Lucrécio, que Epicuro queria afugentar com a sua palavra e recompor em superior ataraxia. Certamente Epicuro deve ter experimentado dentro de si todas as angústias que quis curar: o medo dos Deuses (ele, tão convencido da existência de seres divinos, a ponto de admiti-los sem quaisquer razões físicas, éticas ou escatológicas), o medo dos males (ele, tão sofredor no físico e tão sensível no espírito) e o medo da morte (ele, que compreendeu tão bem que ela é sentida como o mais horrendo dos males para os homens). E, como vimos, a ataraxia, a felicidade epicurista, não é inércia, não é imobilidade nem acídia⁹, tampouco imediato dom da

6. Lactâncio, *Div. Instit.*, III, 17, 8 (= Usener, fr. 370)

7. E. Bignone, *Storia della letteratura latina*, vol. II, p. 185.

8. O verso de Lucrécio está no cântico III, 322.

9. Cf. E. Bignone, *Storia della letteratura latina*, vol. II, p. 186: cf. também *L'Aristotele perduto*, vol. II, pp. 573ss.

natureza: ela é, ao contrário, conquista suada e sofrida, através do *lógos*, que culmina na suprema virtude da *phrónesis*. A ataraxia epicurista é, a seu modo, triunfo da razão do homem sobre o irracional que o circunda.

Também Lucrécio, reiterando exatamente a posição do Mestre, escreve:

Ora, se isso é um remédio ridículo¹⁰, o que é verdade é que os terrores dos homens e os cuidados pertinazes não temem o som das armas nem os terríveis arremessos, e audaciosamente se metem entre reis poderosos, não receando os fulgores do ouro nem o brilhante esplendor de um vestuário de púrpura; *por que razão se há de duvidar de que só a inteligência o possa fazer*, quando toda a nossa vida se passa labutando entre trevas?

Exatamente como trêmulos meninos que tudo receiam nas obscuras trevas, assim nós tememos à luz do dia o que em nada é mais de recear do que as fantasias que atemorizam os meninos no escuro. *E a este terror do espírito e a estas trevas não afastam nem os raios do Sol, nem os luminosos dardos do dia: só o fazem o estudo da natureza e suas leis*¹¹.

A diferença entre Epicuro e Lucrécio está no fato de que o primeiro, *mesmo do ponto de vista existencial*, conseguiu dominar com a razão as suas inquietações e angústias, enquanto Lucrécio não o conseguiu; mas disso falaremos adiante.

3. A verdade que mitiga a dor e dá a paz

Mas é preciso destacar outro ponto, justamente com referência à reconstrução racional do real o ao sentido da “física” reproposto pelo *De rerum natura*.

Sempre na linha da antiga e mal posta questão da originalidade de Lucrécio, tentou-se, recentemente, invertendo a rota tradicionalmente seguida pela crítica, situar na *ciência* e no *rigor dedutivo* do *De rerum natura* a originalidade do poeta romano¹².

10. O remédio ridículo é aquele ilustrado nos versos que precedem, e consiste em abandonar-se a todas as ilusões dos homens: poder, riqueza e semelhantes.

11. *De rerum natura*, II, 47-61 (Tradução ligeiramente modificada).

12. A. D. Winspear, *Lucretius and Scientific Thought*, Montreal 1963; trad. italiana de F. Cardelli com o título: *Che cosa ha “veramente” detto Lucrezio*, Roma 1968.

Escreve Winspear: “A originalidade de Lucrécio poderia ser analisada em dois níveis diferentes. Primeiro: um talento para a exposição que o leva a tomar de um de seus predecessores motivo prosaico, embelezando-o, posteriormente, com metáfora, imaginação e paixão. Segundo: *uma força intelectual que o leva a ver muito mais claramente do que qualquer pensador antigo as implicações da posição filosófica que sustenta*. Lucrécio aderiu a uma concepção anti-teológica do universo, *evolucionista* e antiteológica, ficou preso a essa perspectiva e a expôs *muito mais firme e eloqüentemente do que qualquer outro pensador antigo*. Ele aplicou essa concepção do mundo à evolução das plantas, dos animais e do homem, e *propôs uma teoria de evolução biológica e social que supera enormemente qualquer outra teoria proposta na antigüidade clássica*. E é talvez isso que explica a extraordinária modernidade do pensamento de Lucrécio”¹³.

Entram, na interpretação de Winspear, fatores de origem positivista e também marxista, que, na realidade, são totalmente estranhos às intenções lucrecianas. Em primeiro lugar, entra o pressuposto de que a “ciência” (entendendo por “ciência” justamente a moderna ciência da natureza), seja o supremo parâmetro para a verdade; em segundo lugar, entra o pressuposto de que o evolucionismo darwiniano seja a leitura mais científica da natureza e, enfim, que o atomismo seja a mais perfeita das tentativas feitas pelos antigos para compreender o mundo.

Todos esses pressupostos, na realidade, contribuem não para revelar, mas para velar o sentido do discurso lucreciano. A “ciência” de Lucrécio é tentativa de captar a *totalidade*, as *causas supremas de toda a realidade*, os *fundamentos últimos do ser* e, por isso, não é de modo algum ciência no sentido moderno do termo, mas é metafísica, ou, em todo caso, ontologia (recorde-se o sentido da grega *physis*, que amplamente esclarecemos no curso dessa obra, e da qual a latina *natura* é o exato correspondente). O evolucionismo do poema lucreciano, sobre o qual o estudioso insiste muito¹⁴, tem — e conseqüentemente — um sentido teórico totalmente diferente do evolucionismo darwiniano e, portanto, as tangências que Winspear destaca

13. Winspear, *Che cosa...*, p. 10.

14. Winspear, *Che cosa...*, pp. 7-26.

são acidentais e não tocam a substância da duas doutrinas. Enfim, também o atomismo lucreciano, que Winspear exalta, não é o atomismo da nova ciência. O atomismo antigo (e o lucreciano não só não é exceção, mas constitui uma das mais belas confirmações) é uma ontologia nascida para superar os eleatas e fundada sobre categorias eleáticas, particularmente, melissianas. Antes, entre as físicas antigas, o atomismo é a mais fortemente aporética, em particular na versão epicurista-lucreciana, por causa da assunção do *clínamen*, do qual falamos abundantemente acima. Sem contar, depois, que afirmações do tipo das de Winspear não se sustentam, senão por outro motivo, pelo simples fato de que a maior organicidade e coerência do atomismo lucreciano, com relação ao dos antigos atomistas, poderia ser uma pura ilusão prospectiva, devida ao simples fato de que desses últimos não dispomos de textos amplos e orgânicos, mas apenas de fragmentos.

Evocamos essa posição de Winspear porque nos permite, justamente revelando os seus equívocos, esclarecer um ponto essencial. É verdade que no poema lucreciano fala-se muito mais de física do que de ética, mas a extensão com a qual são discutidas as doutrinas físicas não deve esconder a sua qualidade, isto é, a sua natureza e o seu objetivo. As doutrinas físicas não são absolutamente fins em si, mas representam o “verdadeiro” que deve afugentar os horrores e as angústias humanas, o “lume” que deve iluminar as trevas das mentes, a força que deve dispersar os fantasmas.

Em suma, a física lucreciana não tem outro objetivo, como as físicas de todas as escolas helenísticas, senão o de demonstrar que existem as dimensões ontológicas nas quais pode ter lugar uma vida feliz.

O verdadeiro da “ciência” que canta Lucrécio é só o verdadeiro que sabe curar os males dos homens ou, pelo menos, mitigá-los.

4. Os princípios da verdade epicurista e o canto de Lucrécio

A novidade que Lucrécio traz à verdade e aos princípios da verdade epicurista deve, pois, ser buscada na sua poesia. A respeito disso escreve Boyancé: “Para conquistar o homem, até para libertá-lo de suas paixões, é preciso antes de tudo comovê-lo. Para libertar os homens, Lucrécio compreendeu que não se tratava de obter, nos

momentos de fria reflexão, a sua adesão a algumas verdades de ordem intelectual, mas era preciso tornar essas verdades, como diria Pascal, compreensíveis ao coração”¹⁵.

E, com efeito, uma leitura do *De rerum natura* nessa chave é a mais fecunda. Se pusermos em sinopse as passagens de Epicuro e as correspondentes passagens do poema lucreciano, notaremos que a diferença é quase sempre a seguinte: o filósofo fala com a linguagem do *lógos*, o poeta acrescenta a esse *lógos* os tons persuasivos do sentimento, tinge o *lógos* com a intuição fantástica, sustenta o conceito com a imagem. Em suma: a novidade é a magia da arte que se acrescenta à filosofia, transfigurando-a e fazendo-a penetrar no coração, além da mente.

Nesta *História da filosofia antiga* não podemos nos ocupar da arte de Lucrécio¹⁶, mas só do seu significado do âmbito da história do Jardim. Portanto, limitar-nos-emos a algumas exemplificações, escolhidas entre as mais significativas, sobretudo do ponto de vista filosófico.

Basta ver como, depois do prólogo, o primeiro cântico reafirma do modo mais sugestivo os princípios eleáticos, adotados pelos atomistas, de que *nada nasce do nada e nada se dissolve no nada*, os princípios do vazio e dos *corpos*. Princípios em si mesmos aridíssimos, e que no canto lucreciano revestem-se de inusitadas ressonâncias carregadas de espírito patético.

Mas vejamos como é reproposta a epicurista negação da metafísica “segunda navegação” platônica, isto é, a negação da existência de um ser incorpóreo imaterial supra-sensível:

Além disso, nada existe que possas dizer separado, afastado de qualquer outro corpo ou do vazio, como se fosse uma terceira parte da natureza: efetivamente, tudo o que existe deve ser alguma coisa em si próprio; se for sensível ao tato, por menor e mais tênue que seja, irá aumentar, desde que exista, com aumento grande ou pequeno, o número e conjunto total dos corpos; se o tato não der por ela, se não puder impedir que alguma coisa o atravesse por qualquer parte, então será aquilo a que chamamos vazio. De-

15. Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, pp. 12ss.

16. Recomendamos ao leitor o citado volume de Boyancé, que ao nosso ver é dos mais válidos; nas pp. 341ss. o leitor encontrará também uma riquíssima bibliografia.

pois, tudo o que existir por si, ou terá ação própria, ou deverá aproveitar-se de outros corpos ativos, ou ser de modo que nele possam existir e fazer-se coisas; nada, porém, pode dar espaço se não for vazio e vago; portanto, além dos corpos e do vazio, não fica, no número das coisas, nada que caia em qualquer momento na denúncia dos nossos sentidos ou que possa ser percebido pelo raciocínio do espírito¹⁷.

E eis como é reproposto o infinito, com acentos melissianos: o infinito que o grego jamais conseguiu compreender a fundo, e que, quando admitiu, o fez somente no sentido material e quantitativo:

Tudo o que existe é ilimitado, qualquer que seja a direção; do contrário, deveria ter um fim. Ora, não pode haver fim algum a nada, sem que haja, para além, qualquer coisa que o limite, de modo que exista um ponto para além do qual é impossível aos sentidos segui-lo. Ora, tem-se de reconhecer que para lá do conjunto das coisas nada existe; não tem extremidade; carece, pois, de fim e de limite. E não importa a região em que se possa estar: qualquer que seja o lugar em que se esteja, sempre se deixa o todo imenso alargar-se por igual e por toda parte.

Depois, se se aceitar que todo o espaço é finito e se alguém chegar correndo aos últimos bordos e daí lançar um volátil dardo, achas que, arremessando com toda força, se dirigirá aonde foi atirado, voando ao longe, ou te parece que alguma coisa o poderá impedir ou deter? Tens de escolher um lado ou outro; ora, qualquer deles te impede a fuga e te obriga a conceder que não há limite.

Efetivamente, quer haja um obstáculo que o impeça de atingir o ponto aonde foi arremessado, aí parando, quer prossiga a carreira, o que é certo é que não partiu do extremo limite: continuarei sempre com a mesma razão e, qualquer que seja o lugar onde coloques os limites extremos, perguntarei o que sucede por fim ao dardo. O que vai acontecer é que nenhum limite poderá estabelecer-se: fugas numerosas prolongarão sempre o espaço livre.

Além disso, se todo o espaço universal estivesse cerrado de todos os lados e fosse limitado, já há muito a massa de matéria, arrastada pelo peso, se teria reunido no fundo, e nada se poderia passar sob a abóbada do céu, nem haveria mesmo céu, nem a claridade do Sol: de fato, toda a matéria acumulada por sedimentação no decorrer da eternidade jazeria inerte. Mas não existe descanso algum para os corpos elementares, porque não há fundo nenhum a que possam confluír e em que possam estabelecer-se. Tudo anda sempre em contínuo movimento e por todos os lados; e do infinito se precipitam, sem cessar, os elementos da matéria.

17. *De rerum natura*, I, 430-448.

Finalmente, pelo que se passa à nossa vista, cada objeto parece limitar outro objeto: o ar limita as colinas, os montes limitam o ar, e a terra o mar, e, por seu turno, o mar termina todas terras; mas na verdade, nada há, para além do todo, que lhes sirva de limite.

É tal a natureza do espaço e a extensão da imensidade, que os fulgentes raios a não poderiam percorrer mesmo que prolongassem o seu vôo por toda a eternidade, e nem pelo caminho feito poderiam ter reduzido a distância que faltasse; efetivamente, por todo lado se abre às coisas, e em toda direção, um espaço sem limites.

A natureza intervém para que o Universo não se possa fixar limites a si próprio: com o espaço vazio limita os corpos, e ao vazio com os corpos o limita; assim os alternando, torna o todo infinito: mesmo, porém, que um dos dois não limitasse o outro, naturalmente se estenderia por si mesmo sem encontrar limite¹⁸.

E, eis esta outra passagem na qual ressoam acentos que evocam os leopardianos* esvaecimentos no infinito:

O espírito, realmente, procura pensar, visto haver um espaço infinito fora dos limites do mundo, que há então para além, lá onde a mente quereria investigar, lá onde o espírito se levanta num vôo livre e espontâneo.

Em primeiro lugar, não há para nós em parte alguma, nem de ambos os lados, nem em cima, nem embaixo, nenhuma espécie de limite; assim o demonstrarei, assim o proclama a natureza por si própria a grandes brados, assim claro sai da natureza do vácuo: não é, portanto, verossímil, seja como for, que, abrindo-se por todos os lados o espaço sem barreiras, voando de mil maneiras, animadas de movimento eterno, partículas em número incontável, no total infinito, só tivesse sido criado este mundo e este céu e que todos os outros elementos, os de fora, permanecessem inativos, tanto mais que tudo se faz naturalmente: foi por eles próprios, espontaneamente, batendo ao acaso, que os elementos, depois de se terem unido de mil modos, mas em vão e inutilmente, formaram por fim as bases de que saíam os princípios das grandes coisas, da terra, do mar, do céu, das espécies de seres vivos. É força, por conseguinte, confessares que existem outros agrupamentos de matéria semelhantes a este nosso, o qual o éter estreita em ávido abraço.

Depois, quando há, preparadas, grandes quantidades de matéria, quando está pronto o lugar, e não há para demora nem objeto, nem causa, é evidente que tudo tem de se arranjar e tomar forma. Ora, se há tão grande quantidade de elementos que não bastaria para os enumerar a vida inteira dos seres vivos,

18. *De rerum natura*, I, 958-1013.

*. Referente ao poeta Giacomo Leopardi (1798-1837) (N.d.T.).

e subsistem a mesma força e a mesma natureza que podem, em todos os lugares, reuni-los do mesmo modo por que foram reunidos neste mundo, é força confessares que há noutros pontos outras terras e várias raças de homens e várias gerações de bichos bravos.

Acresce a isto que nada há no Universo que seja único, que nasça isolado e só e isolado cresça: tudo pertence a qualquer geração e muitas são as da mesma espécie. Repara primeiro nos animais: verás que foi gerada assim a raça dos que erram pelos montes e a prole dos homens e, por fim, os mudos bichos escamosos e as diferentes espécies dos que voam.

Por isso se tem de aceitar que, de igual maneira, não são únicos nem a Terra nem o Sol nem a Lua nem o mar nem tudo o mais que existe: pelo contrário, são em quantidade inumerável; de fato, têm um termo de existência marcado tão fixamente e compõem-se de elementos tão naturais como todas as espécies de coisas que por cá aparecem com toda abundância¹⁹.

Deixando de lado a ilustração dos modos como Lucrécio repropõe a teoria dos *átomos*, dos seus *movimentos*, da *geração* e da *vida* sobre a terra, e dos *fenômenos celestes*, assim como a teoria do *conhecimento* e dos *simulacros*, que nos levaria demasiado além dos limites que a natureza desta obra impõe, queremos ilustrar ainda alguns pontos particularmente significativos.

Lucrécio, como Epicuro, distingue duas partes da alma, a irracional e a racional, e chama à primeira *alma* e à segunda *ânimo* ou *espírito*. E, como Epicuro, repropõe a aporética afirmação de que o *ânimo* ou *espírito* é feito de um elemento privilegiado que não tem nome. Depois de ter dito que no *ânimo* existem vento, ar e calor, escreve:

Já, portanto, se descobriu a tríplice natureza do espírito; mas ainda não bastam elas todas para criar a sensibilidade: o espírito não aceita que qualquer delas possa criar os movimentos sensitivos e tudo o que no espírito se revolve. É preciso, então, juntar-lhes uma quarta substância. Carece ela de qualquer nome: nada existe de mais móvel ou de mais tênue do que ela, nem formada de elementos mais pequenos e mais lisos; é ela que primeiro reparte pelos membros os movimentos sensitivos²⁰.

Também aqui, como em Epicuro, é o *material* que, negado, vinga-se, reaparecendo como substância “sem nome”. E, como em Epicuro, ele é declarado mortal, de modo até mesmo obsessivo:

19. *De rerum natura*, II, 1044-1089.

20. *De rerum natura*, III, 237-245.

Assim como não é fácil arrancar o perfume aos grãos do incenso sem que pereça a sua substância, assim também não é fácil extrair de todo corpo a substância do espírito e da alma sem que tudo se dissolva, de tal modo se implicaram os seus princípios desde a primeira origem e aparecem dotados de uma vida consorte. Parece que nenhum deles pode existir sem a força do outro [...] ²¹.

[...] quando falar de alma e ensinar que ela é mortal, que também me refiro ao espírito, visto que são um só todo, uma coisa conjunta ²².

E eis uma das argumentações mais patéticas:

Além disto, sentimos que o espírito nasce juntamente com o corpo e cresce com ele e envelhece ao mesmo tempo. Assim como o menino é débil e pela fraqueza do corpo lhe é incerto o andar, assim o acompanha um pensamento sem consistência. Depois, quando a idade cresce com robustas forças, é também maior a inteligência e aumenta a força do espírito. Em seguida, quando o corpo é abalado pela força do tempo e declinam os órgãos pelo embotamento das forças, o engenho claudica, delira ao mesmo tempo. É, portanto, também admissível que toda a substância da alma se dissipa como o fumo nas aladas auras do ar, visto que a vemos nascer com o corpo, crescer ao mesmo tempo e, como disse, arruinar-se, cansada, pela idade ²³.

E ainda:

Assim como o olho, arrancado das suas raízes, separado do resto do corpo, não pode por si só distinguir coisa alguma, assim também parece que a alma e o espírito nada podem por si [...] ²⁴.

E, enfim:

Mas como se vê que há no nosso corpo lugar determinado e disposto onde a alma e o espírito podem crescer à parte, tanto mais devemos negar que possam gerar-se e perdurar fora do conjunto do corpo. Por isso, quando o corpo morre tem de se confessar que perece a alma dispersa pelo corpo todo. Juntar o mortal ao eterno e julgar que podem ter sensibilidade conjunta e utilizar-se mutuamente é não ter senso algum. Que se há de imaginar de mais diferente, separado, discordante, do que alguma coisa de mortal

21. *De rerum natura*, III, 327-333.

22. *De rerum natura*, III, 422-424.

23. *De rerum natura*, III, 445-458.

24. *De rerum natura*, III, 563-565.

ligada ao que é imortal e eterno e suportando com ele as mesmas terríveis tempestades?²⁵

É esta a nítida antítese da visão platônica e aristotélica, reproposta na exata medida em que a formulara Epicuro.

Por último, escutemos como é reafirmada a doutrina da morte:

A morte, portanto, nada é para nós e em nada nos toca, visto ser mortal a substância do espírito. E, como não sentimos dor alguma quanto ao tempo passado, quando os cartagineses acorreram de todos os lados para o combate, quando o Universo, sacudido pelo tumulto trépido da guerra, tremeu de horror sob as altas abóbadas do céu e em todos os homens havia dúvida ansiosa sobre a qual dos dois caberia o domínio da terra e do mar, assim também, quando não existirmos, quando houver a separação do corpo e do espírito, cuja união forma a nossa individualidade, também a nós, que não existiremos, não nos poderá acontecer seja o que for nem impressionar-nos a sensibilidade, mesmo que a terra se misture com o mar e o mar com o céu²⁶.

E até mesmo no caso em que o tempo reunisse no futuro ou tivesse reunido no passado, nas infinitas possibilidades de combinações, a combinação de átomos que agora nos constitui, isso não poderia de modo algum mudar o que se disse. De fato, entre essa combinação de átomos que nós somos e a outra que se poderia formar ou que pôde já no passado ter-se formado, faltaria o laço essencial da continuidade de sensação e consciência e, portanto, a interrupção da morte torna as mesmas combinações mecânicas totalmente diferentes uma com relação à outra²⁷. Por isso, conclui Lucrécio:

[...] entre um tempo e outro sobreveio uma pausa de vida e todos os movimentos separados de todos os sentidos, erraram vagueando por aqui e por além.

É preciso, de fato, se por acaso tem de haver alguma coisa de mísero e de triste, que haja nesse mesmo tempo aquele a quem tem de acontecer; como, porém, a morte o suprime, como impede de existir aquele a quem poderia ser armado tal conjunto de males, ficamos a saber que nada há de temível na morte, que não pode ser infeliz quem não existe, e que não interessa nada que já tenha nascido nalguma época, visto que a morte imortal lhe roubou a vida mortal²⁸.

25. *De rerum natura*, III, 794-805.

26. *De rerum natura*, III, 830-842.

27. Cf. *De rerum natura*, III, 843ss.

28. *De rerum natura*, III, 860-869.

5. A piedade pela dor no canto lucreciano

Existe uma diferença que a poesia lucreciana comporta, e é a piedade pelo mal e pela dor que golpeiam todas as coisas, e a conseqüente ampliação do sentido de melancolia, que já existia em Epicuro, porém mais contido, mais neutralizado e, antes, amiúde superado pela razão.

É uma piedade pela dor cósmica: uma piedade que vai da amarga consideração sobre a sorte das “muralhas do mundo” que, expugnadas, cairão um dia em pedaços²⁹, à compaixão pela humilde vaca que em vão busca o seu novilho sacrificado, enquanto o seu inútil mugido se perde entre os bosques³⁰. Mas, é sobretudo piedade pelo homem e, particularmente, pelo homem não-sábio, o qual, privado da verdade revelada por Epicuro, arrasta uma vida absurda e inútil no afã e no tédio, para depois perder-se no nada.

Eis uma das passagens mais tocantes:

Se os homens pudessem, assim como parecem sentir no fundo do espírito uma carga que os fatiga com o seu peso, conhecer quais são as causas que a geram e por que razão tão grande fardo de desgraça se lhes mantém no peito, não levariam a vida que levam agora, na maior parte, sem saber o que querem e procurando sempre mudar de lugar como se pudessem, assim, ver-se livres da carga.

Muitas vezes, aquele que sai de grandes paços, porque se aborreceu de estar em casa, a eles volta de súbito, por nada haver fora que sinta ser melhor; corre precipitado para a sua casa de campo, incitando os garranos, como se fosse levar socorro a um incêndio em casa; mas, logo que passa o limiar, boceja, ou, pesado, deita-se a dormir e procura o esquecimento; ou então, a toda pressa, dirige-se à cidade para tornar a vê-la.

Deste modo, cada um foge a si próprio, mas como se vê não lhe é possível escapar-se, e fica preso à força e odeia, porque, estando doente, não compreende a causa da enfermidade. Mas, se bem a vissem, todos, abandonando as outras coisas, procurariam conhecer primeiro a natureza, porque a origem de tudo vem da eternidade, não de uma só hora: e é na eternidade que os mortais terão de passar todo o tempo que lhes resta após a morte.

E, então, por que temer tanto os perigos e dúvidas? Que enorme e maléfico desejo de viver nos subjuga? Há para os mortais um fim de vida

29. Cf. *De rerum natura*, II, 1144.

30. Cf. *De rerum natura*, II, 355ss.

certo e próximo; ninguém pode evitar aparecer diante da morte. Depois, sempre estamos e insistimos no mesmo, e não é por vivermos que nos surge qualquer novo prazer. Só enquanto está longe o que desejamos nos parece exceder o resto; depois, logo que o alcançamos, desejamos outra coisa; a mesma sede de vida nos mantém sempre anelantes.

Também ficamos em dúvida quanto à sorte que nos trará o futuro, que nos dará o acaso ou quanto ao fim que se aproxima. Não é por prolongarmos a vida que diminuimos num mínimo que seja o tempo da morte; não podemos tirar nada que nos faça escapar do aniquilamento. Podes, portanto, durante o tempo da vida, enterrar quantas gerações queiras; nem por isso a morte ficará menos eterna: não existe menos aquele que hoje vê o termo da vida do que outro que já morreu há muitos meses, há muitos anos³¹.

O verdadeiro inferno e os verdadeiros condenados, segundo Lucrécio, estão aqui sobre a terra: os verdadeiros condenados são os que ignoram a palavra da sabedoria. Lucrécio tem imensa compaixão por eles.

Tântalo sofre os tormentos do maço suspenso sobre a cabeça aqui na terra, e é o que teme aos Deuses. Tício sofre a mutilação dos pássaros que o dilaceram, aqui sobre a terra, e é o que fomenta paixões e angústias que o atormentam e devoram. E assim Sísifo é o que se cansa todos os dias em contínuas fadigas para obter o poder, e sempre volta desiludido e derrotado³². Os flagelos do Tártaro e as Fúrias que punem os mais tristes delitos estão todos aqui na terra:

É na vida, porém, que existe o grande medo de castigo por causa de grandes malefícios e que há expiação para o crime; há prisão e o horrível lançamento do alto do rochedo e a flagelação, os verdugos, o tronco, o pez, as lâminas e as tochas; mesmo que tudo isto esteja ausente, há o espírito consciente do que fez e que, temeroso, se aplica o agulhão e se abrasa às chicotadas, sem ver entretanto que termo possa haver para os seus males ou qual seja o fim dos castigos, antes temendo que ainda mais se agravem com a morte. É aqui, na realidade, que a vida dos tolos se torna um Aqueronte³³.

E, ao contrário, Lucrécio está convencido de que, como o estulto tem aqui o seu inferno, o sábio tem aqui o seu paraíso, e escreve todo o poema para demonstrar isso. Mas, justamente a sinceridade do seu

31. *De rerum natura*, III, 1053-1094.

32. Cf. *De rerum natura*, III, 978ss.

33. *De rerum natura*, III, 1014-1023.

canto e a sensibilidade à dor dos outros apontam os limites do paraíso, ainda melhor e ainda mais do que o fez a reflexão de Epicuro.

É um paraíso que não anula a dor nem a morte e, portanto, é um paraíso que não satisfaz.

De resto, Lucrécio, deixando-se levar pelo sentimento, escreve:

Que mal haveria para nós em não ter sido criados?³⁴

É uma pergunta à qual o epicurismo não sabe e não pode responder. A vida *só poderia ser dita boa se o ser fosse identificado com o positivo e com o bem, e se o telos dirigisse as coisas*, mas não se o ser nasce dos átomos, do vazio, do movimento e da cega declinação, totalmente estranhos ao bem e ao fim.

6. Sentido da vida e da morte

Epicuro, no próprio dia da sua morte, como já dissemos, mesmo entre os espasmos do mal, proclamava-se feliz, e, voltando-se para o passado, dizia ser bela a vida, afirmando a sua vitória sobre a morte³⁵.

Metrodoro, por sua vez, reiterava:

Precedi-te, ó Fortuna, de toda insídia me preveni: e não a ti, não a outra vaga me renderei: mas quando seja necessário partir daqui, escarrando a vida e os que a ela estultamente se agarram, com bela peã partiremos, proclamando que vivemos bem³⁶.

Aqui o escarrar a vida significa escarrar a absurda pretensão de viver a qualquer custo, de viver eternamente, e, portanto, significa escarrar a morte.

Idêntico conceito desenvolve Lucrécio, ampliando-o:

Que tens tu, ó mortal, que te abandonar de tal modo a dores tão excessivas e amargas? Por que choras e te lamentas sobre a morte? Efetivamente, se a vida anterior te foi agradável e se todos os prazeres não foram como acumulados num vaso furado e não correram e se perderam inutilmente, por que razão não hás de, tolo, retirar-te da vida como um conviva farto e aceitar

34. *De rerum natura*, V, 174.

35. Epicuro, fr. 138 Usener.

36. *Sentenças Vaticanas*, 47.

com equanimidade um repouso seguro? Mas se tudo aquilo de que gozaste se perdeu em vão e a vida te pesa, por que buscas aumentá-la mais, para que tudo de novo tenha um mau fim e desapareça sem proveito? Não seria melhor pôr fim à vida e ao tormento? Não posso imaginar e inventar agora coisa alguma que te agrade: tudo é sempre o mesmo³⁷.

Noutros termos: quem soube viver bem, quando chega a hora da morte, não tem lamentos, e parte como o hóspede que se saciou no banquete. Quem não soube viver bem, é inútil que continue a viver, porque continuaria a viver mal. Em ambos os casos, a morte não é um mal.

Dizia Bignone, a propósito de Epicuro, que a negação de que a morte seja um mal era um desafio ao destino e uma heróica mentira: a heróica mentira que, justamente, tornou grande a Epicuro³⁸.

Em Lucrécio, a mentira heróica faz sentir toda a sua dramática contraditoriedade, justamente através da poesia. Com efeito, surge espontaneamente a pergunta: por que o conviva deve, inexoravelmente, deixar o banquete, sem qualquer apelo, quando lhe é imposto, e declarar-se hóspede saciado, mesmo quando o banquete está apenas no início, ou ainda não terminou?

Deixando de lado a metáfora, Lucrécio explica que a morte é uma lei inelutável.

Mas não sabe dizer, como não o sabe Epicuro, *por que tal lei não é absurda*.

E, justamente, com a força da sua poesia, Lucrécio canta o inesquecível desejo que o homem tem do eterno, e canta, exatamente contra as argumentações que apresenta, que não há modo de dar sentido a uma vida que seja apenas uma breve estação feita para o nada.

São os limites e as aporias da mensagem epicurista, que a verdade da poesia faz emergir do sistema lógico. Mas, justamente por isso, Lucrécio não trai Epicuro, mas torna-o mais tocante e mais verdadeiro.

Mas também é justo reconhecer que nenhuma filosofia, e não só a epicurista, jamais soube responder, no nível do puro *lógos*, aos problemas da morte e do mal, porque morte e mal são o irracional, que a razão — sozinha — pode, no máximo, esconder, calar ou negar, mas não penetrar e explicar.

37. *De rerum natura*, III, 932-945.

38. E. Bignone, *Epicuro*, p. 41.

Em Epicuro, assim como em Lucrécio, o mal é velado e a morte negada; daí o dilema: enquanto existes, não existe a morte e, quando existe a morte, não existes mais, nega justamente o momento trágico da morte, que não é o nada do não ser mais, mas o momento da vida que cessa, é o negativo que tolhe o positivo, é o momento do ser que vai ao não ser, e é exatamente diante desse aniquilamento do ser que a razão permanece tragicamente muda.

TERCEIRA PARTE

O ESTOICISMO

DAS ORIGENS AO FIM

DA ERA PAGÃ

“Nulli praeclusa virtus est, omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat, ingenuos, libertinos, servos, reges, exules. Non eligit domum nec censum, nudo homine contenta est.”

“A virtude não é vetada a ninguém, é permitida a todos, acolhe a todos, chama todos a si, livres, libertos, escravos, reis, êxules. Não escolhe a casa ou o patrimônio, contenta-se com o homem nu.”

Sêneca, *De beneficiis*, III, 18

STOICORUM VETERUM FRAGMENTA

COLLEGIT

IOANNES AB ARNIM

VOLUMEN I

ZENO ET ZENONIS DISCIPULI



MCMV.

LIPSIAE

IN AEDIBUS B. G. TEUBNERI

Frontispício da primeira antologia (e até agora a única existente) dos fragmentos de todos os estóicos antigos, feita por Hans von Arnim, em 3 volumes, no início do século (os volumes II e III foram publicados em 1903 e o I em 1905), ao qual seguiu-se o índice geral organizado por M. Adler, publicado em 1924. É o ponto de referência básico para todas as citações.

PRIMEIRA SEÇÃO

O ESTOICISMO ANTIGO

«σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος, ἐλίσσόμενος περὶ γαῖαν,
πείθεται, ἢ κεν ἄγῃς, καὶ ἐκῶν ὑπὸ σεῖο
κρατεῖται.»

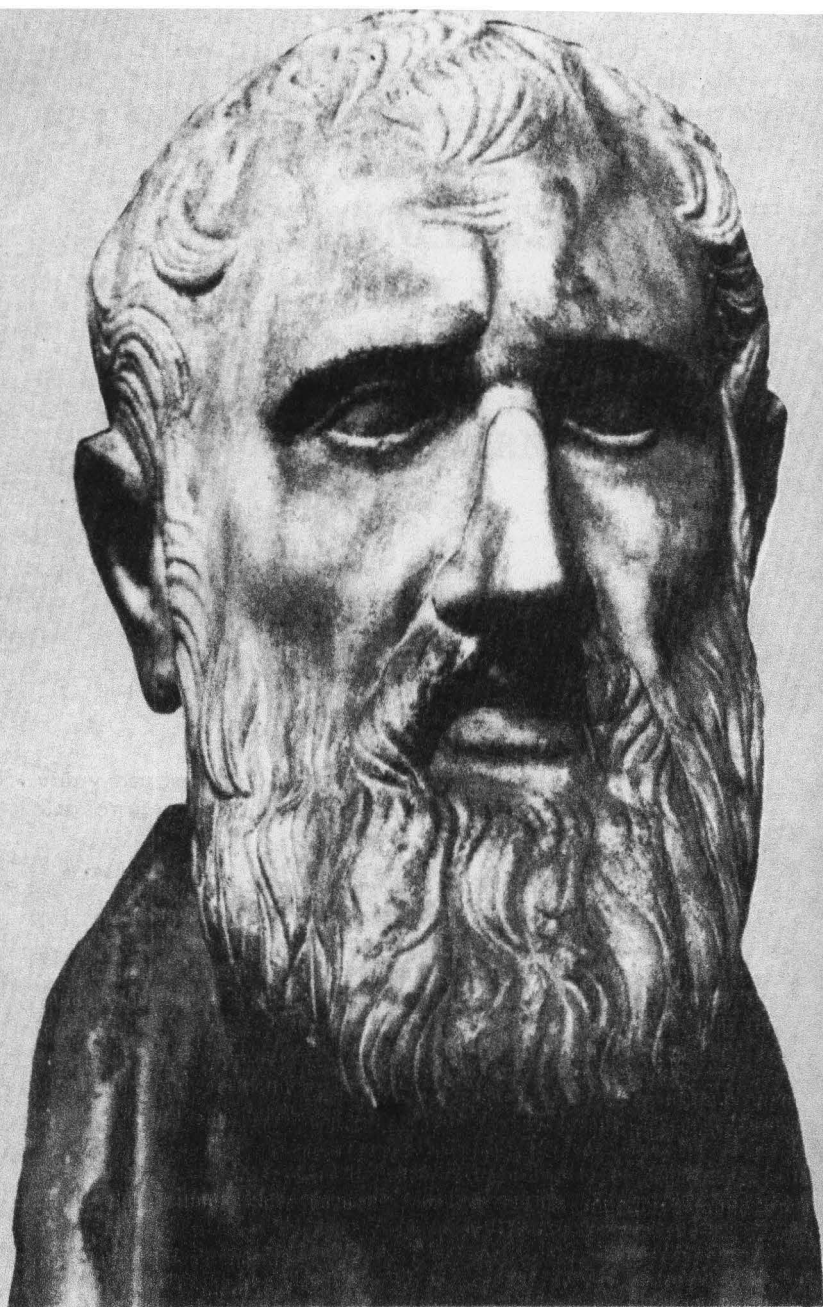
*“A Ti todo o admirável universo,
Girando sempre em torno desta terra,
Obedece, deixando-se guiar por Ti,
Fazendo do Teu comando o seu querer.”*

Cleanto, *Hino a Zeus*, vv. 7s.
(von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 537)

«ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σὺ γ' ἢ πεπρωμένη, ὅποι
ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος,
ὥς ἔψομαί γ' ἄοκνος· ἦν δέ γε μὴ θέλω
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἥττον ἔψομαι.»

*“Guia-me, ó Zeus, e tu, Destino, ao termo,
Qualquer que este seja, que te aprouve atribuir-me.
Seguirei imediatamente, porque se me demoro,
Por ser vil, do mesmo modo deverei alcançar-te.”*

Cleanto (von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 527)



Conhecido busto de Zenão, fundador do Pórtico, conservado no Museu Arqueológico de Nápoles.

I. ZENÃO, A FUNDAÇÃO DO PÓRTICO E AS DIVERSAS FASES DO ESTOICISMO

1. Encontro de Zenão com Crátes e com o socratismo

Em 312/311 a.C., chegou a Atenas, proveniente da ilha de Chipre, um jovem de raça semítica, com a intenção de tomar contato direto com as fontes da cultura helênica e dedicar-se inteiramente à filosofia. Era Zenão, o homem que deveria fundar a que, talvez, tenha sido a maior das escolas da era helenística¹. O pai, Mnasea, que viajava entre Chipre e Atenas como comerciante, levou-lhe, ao retornar de uma de suas viagens, alguns escritos socráticos:

1. “Zenão, filho de Mnasea, nasceu em Cício, na ilha de Chipre, cidade grega que recebera colonos fenícios” (Diógenes Laércio, VII, 1), cerca de 333/332 a.C. Não há atualmente dúvida de que, como Pohlenz demonstrou (*Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, tradução italiana, Florença 1967, pp. 26s.; cf. *infra* nota 30), Zenão era de sangue semita. Transferiu-se para Atenas aos 22 anos, não em consequência de um naufrágio (à versão do naufrágio o próprio Diógenes Laércio, que a relata [VII, 2], contrapõe opostas versões [VII, 5]), mas por uma opção espiritual. Sobre as relações que ele teve com os filósofos que então ensinavam em Atenas e a fundação do Pórtico falaremos adiante. Das suas obras, todas perdidas, Diógenes Laércio fornece um elenco bastante amplo (VII, 4). Zenão morreu em 262 a.C. O seu ensinamento mereceu-lhe grande estima e respeito, por causa do elevado senso moral. A sua retidão e morigeração tornaram-se proverbiais. Embora fosse estrangeiro, os atenienses conferiram-lhe grandes honras: “Depositaram nas suas mãos as chaves das muralhas da cidade, tributaram-lhe uma coroa de ouro e erigiram-lhe uma estátua de bronze” (Diógenes Laércio, VII, 6). Os fragmentos de Zenão, assim como os de todos os estoicos antigos, foram recolhidos e sistematizados por Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols., Lipsia 1903-1924. O volume I contém os fragmentos de Zenão e dos seus discípulos (Aristo, Apolófanes, Hérilo, Dionísio de Heracléia, Perseu, Cleanto, Sféro); o volume II contém os fragmentos lógicos e físicos de Crísipo; o volume III contém os fragmentos morais de Crísipo e dos seus sucessores (Zenão de Tarso, Diógenes de Babilônia, Antípatro de Tarso, Apolodoro de Selêucia, Arquidemo de Tarso, Boeto de Sídon, Basilides, Eudromo, Crini); o volume IV contém os índices preparados por M. Adler. Todas as referências das citações remetem-se a esta antologia de von Arnim, até agora única. Em italiano foi traduzido o volume I por N. Festa, dividido em dois tomos: Zenão ocupa o primeiro (Bari 1932), os discípulos de Zenão ocupam o segundo (Bari 1935); Festa, porém, reordenou segundo outros critérios o

Demétrio de Magnésia, nos *Homônimos*, refere que o seu pai, Mnasea, sendo comerciante, vinha freqüentemente a Atenas e daí levava muitos livros socráticos a Zenão ainda criança. Por isso, antes mesmo de deixar a sua pátria, já tinha uma preparação filosófica².

Foram, muito provavelmente, esses “livros socráticos” que amadureceram no jovem a decisão de transferir-se para Atenas.

Na capital da cultura helênica, não foram os homens das grandes escolas da Academia e do Perípatos que determinaram a orientação de Zenão, mas foi em primeiro lugar um representante das escolas socráticas menores: Crátes, discípulo de Diógenes, o Cínico, por sua vez discípulo, como sabemos, de Antístenes³. Mas o cínico Crátes ofereceu a Zenão sobretudo um exemplo prático de *vida filosófica*, que respondia só em parte às exigências que o jovem sentia urgir dentro de si. Em Crátes faltava uma justificação teórica adequada da sua escolha de vida. Portanto, no seu ensinamento, Sócrates estava presente apenas em parte. Sócrates ensinou fundamentalmente o seguinte: *a*) que o verdadeiro é o homem interior (é a *psychê*); *b*) que, portanto, bens não são os exteriores, mas unicamente os interiores; *c*) que a felicidade consiste exclusivamente na atuação desses bens; *d*) que os fatos, as circunstâncias e, em geral, tudo o que é externo, não podem impedir a atuação desses valores e, portanto, de alcançar a felicidade: os homens podem matar o nosso corpo, mas não podem fazer-nos *mal*, porque não podem *tocar a nossa alma*, se nós não queremos; *e*) que, para alcançar tal meta, são necessários a *ciência*, o verdadeiro *saber*. Platão acolheu todas essas premissas, desenvolveu e aprofundou a estrutura de tal saber, apenas esboçado em Sócrates (a Academia e o Perípatos, posteriormente, seguiram nessa linha). Ao invés, as escolas socráticas menores (com a única exceção da escola megárica) acolheram todas as premissas socráticas, menos a última; por conseqüência, deram-lhes um significado nitidamente contrário ao que lhes deu Platão. Como dissemos, o socratismo, sobretudo com

material de von Arnim, elaborando inclusive um sucinto comentário. De notável importância é a reconstrução do pensamento zenoniano feita por A. Graeser, *Zenon von Kitium*, Berlim-Nova Iorque 1975.

2. Diógenes Laércio, VII, 31 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 6, p. 7, 10ss.).

3. Cf. *supra*, pp. 36ss.

os cínicos, tornou-se uma prática de vida, e a reflexão restringiu-se à elaboração de alguns princípios e normas imediatamente aplicáveis, sem o suporte de uma adequada dedução teórica dos mesmos.

Zenão aproximou-se também de outra escola socrática menor, que naquele tempo ainda obtinha sucesso, a saber, a escola dos megáricos: é-nos, de fato, relatado que ele “foi aluno de Estílpon”, o qual, como sabemos, por volta do fim do século IV a.C. já era uma grande celebridade⁴. Mas a doutrina megárica mutilava Sócrates ainda mais do que a cínica, exaltando o momento lógico-dialético e correndo o risco até mesmo, pelas razões acima explicadas, de se remeter a posições pré-socráticas. O encontro com Estílpon, todavia, incidiu sobre Zenão de modo profundo: a lógica e a dialética do Pórtico, como veremos, trazem indiscutíveis influxos de matriz megárica.

2. Repúdio da “segunda navegação”

Além da voz dos socráticos menores, Zenão quis escutar a dos acadêmicos. As nossas fontes relatam-nos, de fato, que Zenão foi discípulo também dos filósofos platônicos Xenócrates e Pólemon⁵. Ora, por mais que esse contato com a Academia o tenha influenciado e ajudado a amadurecer e a resolver problemas particulares, e a dar consistência e espessura especulativa ao seu filosofar, fato este que diferencia o Pórtico de todos os outros sistemas da era helenística, todavia não o impediu de tomar posição diante do problema metafísico em clara antítese a Platão. De resto, vimos que Xenócrates já comprometera as conquistas essenciais do mestre, e que Pólemon tendia inclusive a remeter-nos a posições em certo sentido pré-platônicas.

Zenão refutou os êxitos da “segunda navegação” e, não menos que Epicuro, *assumiu posições nitidamente materialistas*.

Negou não só a existência transcendente das Idéias, mas recusou-se a atribuir-lhes até aquela estatura ontológica que Aristóteles, mes-

4. Diógenes Laércio, VII, 2 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 1). Sobre Estílpon ver *supra*, pp. 63ss.

5. Cf. Diógenes Laércio, VII, 2 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 1).

mo refutando a sua transcendência, entretanto manteve. Para Zenão e para os estóicos, as Idéias tornaram-se simplesmente *pensamentos da mente humana*:

As idéias são conceitos da nossa mente (ἐννοήματα ἡμετέρα)⁶.

Os conceitos não são nem substância nem qualidade, mas imagens mentais semelhantes às substâncias e às qualidades. *São o que os antigos chamavam "Idéias"*. De fato, pode-se falar de Idéias de qualquer coisa que se nos ofereça em forma de conceito, por exemplo, idéia de homens, de cavalos e, em geral, de todos os animais, e de todos os seres dos quais diz-se que existem Idéias. *As Idéias não têm uma existência em si*; somos nós que participamos na formação dos conceitos e encontramos os termos da linguagem, os assim chamados "apelativos"⁷.

Zenão negou não só a existência de Idéias inteligíveis transcendentais, mas também a existência de uma alma espiritual, por sua natureza diferente do corpo, e também das Inteligências imateriais e transcendentais, como o platônico Demiurgo, o aristotélico Motor Imóvel e as aristotélicas Inteligências motoras das esferas celestes.

A alma é de natureza corpórea e material: se não fosse corpórea, precisa Cleanto, reportando uma argumentação que remonta a Zenão, não se poderia explicar, entre outras coisas, as múltiplas relações que ela tem com o corpo:

Alterações e afecções não se comunicam de coisas corpóreas a incorpóreas e vice-versa; mas eis que a alma sofre junto com o corpo, participando da sua dor se este é espancado, ferido, chagado; e o corpo com a alma, participando da sua tristeza, se ela é afligida por preocupações, angústias, amores, sentindo desfalecer uma força a ela associada, pela qual, com o ruborizar e o empalidecer, atesta a vergonha e o medo. Portanto, a alma é corpo⁸.

A alma é *pneuma* e fogo; ela sobrevive por certo período à morte do nosso corpo, mas depois dissolve-se no todo:

Zenão de Cício define a alma como um sopro quente (πνεῦμα ἔνθερμον), que nos permite a respiração e o movimento⁹.

6. Aécio, I, 10, 5 (= von Arnim, S.V.F., I, 65).

7. Estobeu, *Anthol.*, I, 136, 21 (= von Arnim, S.V.F., I, fr. 65).

8. Nemésio, *De nat. hom.*, p. 32 (= von Arnim, S.V.F., I, fr. 518).

9. Diógenes Laércio, VII, 157 (= von Arnim, S.V.F., I, fr. 135).

A alma é um sopro durável (πνεῦμα πολυχρόνιον), que sobrevive ao corpo, mas nem por isso pode ser dita eterna, porque, com o tempo, dissolve-se no todo¹⁰.

Corpóreo é também Deus, o qual coincide com o princípio ativo do universo e é imanente ao próprio universo; Deus é o fogo eterno, como veremos adiante.

Para dar uma precisa idéia da antítese entre a posição platônica e a estóica, convém remeter-se a uma passagem do *Sofista*, na qual Platão, contrapondo-se provavelmente a Antístenes e aos primeiros cínicos, para refutar a sua identificação do ser (οὐσία) com o corpo e o corpóreo (σῶμα), reiterava as conquistas da “segunda navegação” do seguinte modo:

Estrangeiro — Procuremos, então, saber se ao falar de um vivo mortal afirmam alguma realidade.

Teeteto — Naturalmente sim.

Estrangeiro — Em sua opinião, esta realidade não é um corpo animado?

Teeteto — Certamente.

Estrangeiro — Colocam assim a alma no grupo dos seres?

Teeteto — Sim.

Estrangeiro — E não afirmam também que a alma é, às vezes justa, outras vezes injusta; umas vezes sensata, outras insensata?

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — Ora, não é na posse e na presença da justiça que as almas tomam-se justas; e na posse dos contrários que se tornam o contrário?

Teeteto — Sim, ainda aí eles concordarão contigo.

Estrangeiro — Mas, na opinião deles, tudo o que pode começar ou deixar de ser presente em qualquer parte, será certamente um ser.

Teeteto — Efetivamente, eles assim reconhecem.

Estrangeiro — Uma vez que se concede o ser à justiça, à sabedoria e à virtude em geral, e a seus contrários e, finalmente, à alma, onde residem, afirmarão que alguma destas realidades é visível e tangível ou dirão que todas elas são invisíveis?

Teeteto — Dirão que quase nenhuma delas é visível.

Estrangeiro — E estas realidades invisíveis, terão elas, segundo eles, algum corpo?

Teeteto — A esse propósito, não se limitarão mais a uma única e mesma resposta. Segundo dizem, a alma é, certamente, corpórea. Mas, quanto à

10. Epifânio, *Adv. haeres.*, III, 2, 26 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 146).

sabedoria e a todas as demais realidades a que se refere tua pergunta, o temor lhes impedirá de se atreverem tanto a negar-lhes, absolutamente, o ser, como a afirmar, categoricamente, que todas são corpos.

Estrangeiro — Isto prova claramente, Teeteto, que nossos homens tornaram-se mais razoáveis, pois nenhum temor impediria, pelo menos aos que, dentre eles, foram semeados e nasceram da terra, de sustentar o contrário até o fim, dizendo que tudo o que não possam apertar em suas mãos, por essa razão, absolutamente não existe.

Teeteto — O que dizes é quase palavra por palavra o que eles pensam.

Estrangeiro — Continuemos então a interrogá-los; pois, *por poucos que sejam os seres que admitam serem incorpóreos, já bastará*¹¹.

A passagem é verdadeiramente paradigmática, porque prova que os velhos cínicos, por coerência com o pressuposto de que o ser é corpo, admitiram a corporeidade da alma, mas não ousaram sustentar a “corporeidade” da inteligência e das virtudes. Ao contrário, Zenão e o Pórtico não só reafirmaram que o ser (ὄν, οὐσία) é corpo (σῶμα), mas levaram a afirmação às conseqüências mais extremas e afirmaram que *qualquer coisa*, sem distinção, se é ser, é corpo, *inclusive a inteligência, a ciência, as virtudes*, como documentaremos adiante¹².

A tentativa de inverter o discurso platônico é, pois, radical.

3. O repensamento de Heráclito e o conceito de “physis” como fogo artifício

Zenão não se limitou a ouvir filósofos contemporâneos seus, mas leu e meditou também os livros dos filósofos antigos, como nos é expressamente relatado:

Ecaton e Apolônio de Tiro, no primeiro livro *Sobre Zenão*, relatam que Zenão foi consultar o oráculo para saber o que devia fazer para viver do melhor modo, e o deus respondeu-lhe que devia igualar-se aos mortos. Ele entendeu corretamente e *dedicou-se à leitura dos antigos autores*¹³.

11. Platão, *Sofista*, 246 e - 247 b.

12. Cf. adiante, pp. 298ss.

13. Diógenes Laércio, VII, 2 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 1).

De fundamental importância foi, sem dúvida, sobretudo a leitura de Heráclito. Com efeito, a idéia heraclitiana do *fogo*, que é *physis*, *lógos*, *Deus*, repensada e oportunamente reelaborada, como veremos, tornou-se a idéia central da ontologia de Zenão e do Pórtico.

Dizia Heráclito:

Por fogo trocam-se todas (as coisas) e fogo por todas¹⁴.

E ainda:

Este mundo (κόσμος), o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas¹⁵.

Esse fogo “dirige o curso de todas as coisas”¹⁶ e é, portanto, “o conhecimento que tudo dirige através de tudo”¹⁷, é o “logos que governa a totalidade das coisas”¹⁸.

Eis alguns significativos fragmentos estoicos:

A natureza é um fogo artífice, que procede no seu caminho para a geração, isto é, um sopro ígneo e criativo¹⁹.

Zenão define a natureza como fogo artífice que procede à geração dos seres segundo um método preciso [...]. Na realidade, a natureza do mundo, que envolve e estreita no seu abraço a todos os seres, não só procede com arte, mas é ela mesma, como diz Zenão, um verdadeiro artista: sua tarefa é prover e predispor tudo o que pode ser de utilidade e de vantagem [...]. Dado que assim é a mente do mundo, em consequência disso, se lhe atribui com justiça os apelativos de sabedoria e providência²⁰.

A respeito disso devemos reafirmar um traço essencial, como em parte já fizemos a respeito de Epicuro: a *physis* heraclitiana, repensada por Zenão, não podia mais manter o significado pré-socrático, vale dizer, arcaico, ou seja, um significado aquém das distinções de or-

14. Diels-Kranz, 22 B 90.

15. Diels-Kranz, 22 B 30.

16. Diels-Kranz, 22 B 64.

17. Cf. Diels-Kranz, 22 B 41.

18. Cf. Diels-Kranz, 22 B 72.

19. Diógenes Laércio, VII, 156 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 171).

20. Cícero, *De nat. deor.*, II, 22, 57s. (= von Arnim, *S.V.F.*, I, frs. 171s.

gânico-inorgânico, matéria-espírito, corpóreo-incorpóreo, imanente-transcendente, sensível-supra-sensível. Depois das aquisições platônicas e aristotélicas, a concepção da *physis* só podia ser determinada em função dessas distinções. E assim vimos que Zenão, como Epicuro, negou o espiritual, o imaterial, o supra-sensível, e determinou a *physis* em sentido materialista, corpóreo e sensista. Mas, ao contrário de Epicuro, que, dos atomistas, tirou coerentemente conseqüências mecanicistas com todos os corolários a elas ligados, Zenão, de modo igualmente coerente, tirou do princípio heraclitiano no qual se inspirou conseqüências vitalistas, hilozoístas, orgânicas e panteístas.

Que tudo seja vivo, que a matéria seja intrinsecamente dotada de vida, que tudo seja organismo vivo, que tudo seja Deus e que Deus coincida com o cosmo, que *physis* e *theion* se identifiquem, são teses *implícitas* nos pré-socráticos, mas que *só com os estóicos tornam-se explícitas e temáticas*, pelas razões explicadas. Uma vez negada a transcendência platônico-aristotélica, Deus, se admitido como existente, devia ser necessariamente imanentizado e identificado com o cosmo e com a natureza. Como veremos melhor na exposição da física, *os estóicos são os primeiros panteístas*, isto é, os primeiros filósofos que identificaram Deus e Natureza com plena consciência teórica dos pressupostos e dos corolários que essa identificação comporta.

Mas disso falaremos amplamente mais adiante²¹.

4. As relações com Epicuro

Um acontecimento que agiu de modo determinante sobre Zenão foi, sem dúvida, a fundação do Jardim por Epicuro, em 307/306 a.C. Esse acontecimento, como vimos acima, constituiu uma verdadeira revolução na vida espiritual de Atenas²². Com relação à nova escola, Zenão deve ter nutrido sentimentos contraditórios: um misto de atração e repulsa, de admiração e desprezo, de consenso e dissenso. Zenão certamente compreendeu que Epicuro buscava satisfazer às mesmas necessidades que também ele experimentava, buscava dar voz às instân-

21. Cf. pp. 301ss.

22. Cf. *supra*, pp. 151ss.

cias que também sentia como imprescindíveis, pretendia e praticava a filosofia com o novo valor de “arte de viver”, desconhecido às outras escolas ou por elas só imperfeitamente realizado. Mas se Zenão compartilhou o conceito epicurista da filosofia, assim como o conseqüente modo de pôr os problemas filosóficos, não aceitou as soluções desses problemas e tornou-se logo ferrenho adversário dos dogmas do Jardim. Repugnava-lhe profundamente as duas idéias básicas do sistema epicurista, vale dizer, a redução do mundo e do homem a mero amontoado de átomos e a identificação do bem moral com o prazer.

A abertura do Jardim, portanto, deve ter agido como estímulo sobre Zenão, em dois sentidos: de um lado, deve ter feito amadurecer no jovem fenício a idéia de fundar uma nova escola; de outro, com os seus dogmas, deve ter constituído um termo de referência polêmico para a solução de todo o arco dos problemas filosóficos.

Já pouco mais de um lustro depois da fundação do Jardim, Zenão sentia-se pronto para indicar aos seus contemporâneos uma visão do mundo que apelava não para os átomos, mas para o *lógos*, mesmo sem recorrer à metafísica platônica ou aristotélica, e sentia-se pronto para propor uma alternativa à solução epicurista do problema da vida, que, sem apelar para os valores tradicionais então considerados não mais dignos de fé, podia ensinar a viver como indivíduos, segundo um ideal mais nobre do que aquele pregado pelo Jardim, ou seja, sem cair no desenfreado individualismo e no crasso egoísmo, mas mantendo-se a serviço dos outros num constante empenho social, pois o *lógos* une e nunca divide. Zenão sentia-se, enfim, pronto para indicar um ideal de felicidade que não a degradasse no prazer, por mais purificado que fosse, um ideal de paz espiritual alcançada pela superação do peso e da adversidade das coisas e dos acontecimentos exteriores, e do obstáculo interno das paixões, justamente no *lógos e mediante o lógos*.

Entende-se, portanto, que não é possível compreender a filosofia do Pórtico prescindindo desse contraste com Epicuro, que agiu de maneira constante e determinante, como constatamos.

5. A gênese do Pórtico e o seu desenvolvimento

Zenão não era cidadão ateniense e, como tal, não tinha direito de adquirir um edifício; por este motivo dava as suas lições num Pórtico,

que fora pintado pelo célebre Polignoto. Em grego, Pórtico se diz *Stoa*, e por esta razão a nova escola teve, justamente, o nome de *Stoa* ou Pórtico, e os seus seguidores foram chamados “os da *Stoa*” ou “os do Pórtico” ou ainda, simplesmente, “estóicos”.

Relata Diógenes Laércio:

[Zenão] costumava dar suas lições passeando de um lado para o outro no Pórtico Pintado [ἐν τῇ ποικίλῃ στοᾷ], Pecile, chamado também de Pisanate, designado como pintado [= Pecile, ποικίλῃ] pelos quadros de Polignoto [...]. Os que vinham escutá-lo — e eram em grande número — foram por isso chamados estóicos; assim foram chamados também os seus seguidores, que num primeiro tempo eram chamados zenonianos, como atesta também Epicuro nas Epístolas²³.

No Pórtico de Zenão, à diferença do Jardim de Epicuro, foi admitida a discussão crítica em torno dos dogmas do fundador da escola e, por esse motivo, eles foram submetidos a aprofundamentos, revisões e repensamentos. Conseqüentemente, enquanto a filosofia de Epicuro não sofreu modificações de importância e foi, na prática, apenas e predominantemente repetida e glossada, ficando, portanto, substancialmente inalterada, a filosofia de Zenão sofreu notáveis inovações, e sofreu considerável evolução.

Os estudiosos já esclareceram suficientemente que na história do Pórtico é necessário distinguir três períodos: 1) o período do *antigo Pórtico*, que vai do final do século IV a todo o século III a.C., no qual a filosofia do Pórtico é gradativamente desenvolvida e sistematizada por obra da grande tríade de escolarcas: Zenão, Cleanto²⁴ e, sobretudo-

23. Diógenes Laércio, VII, 5 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 2).

24. Cleanto, nativo de Assos, depois de ter sido membro do Pórtico por quase vinte anos, sucedeu a Zenão na direção do Pórtico em 262 a.C. e dirigiu a escola por cerca de trinta anos. Morreu entre 233 e 231 a.C. Antes de se tornar seguidor do Pórtico exercia o pugilato (Diógenes Laércio, VII, 168 [von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 463, p. 102, 2]). Tendo conhecido Zenão, apaixonou-se pela filosofia e, para cultivá-la não hesitou, sendo pobre, em submeter-se a duros e humildes trabalhos, regando hortas e misturando farinha para uma vendedora (Diógenes Laércio, *ibidem*). A liberdade de discussão que Zenão deixou aos discípulos, à diferença de Epicuro, produziu na escola notáveis abalos e uma crise, que Cleanto não conseguiu dominar perfeitamente, faltando-lhe a genialidade do fundador e a acuidade e habilidade de Crisipo. Diógenes Laércio diz-nos que “deixou belíssimos livros” e elenca cerca de cinquenta títulos (VII, 174ss.). Os fragmentos que restaram foram compilados por von Arnim, *S.V.F.*, I, pp. 103-139. Uma reconstrução completa do nosso filósofo é a de G. Verbeke, *Kleanthes van Assos*, Bruxelas 1949.

do, Crísipo (foi sobretudo este último²⁵, ele também de origem semita, que, com mais de 700 livros, fixou de modo definitivo a doutrina da primeira estação da escola); 2) o período chamado de *médio Pórtico*, que se desenvolve entre os séculos I e II a.C. e se caracteriza por infiltrações ecléticas na doutrina original; 3) o período do Pórtico romano ou do *novo Pórtico*, que se situa já na era cristã, no qual a doutrina torna-se essencialmente meditação moral e assume fortes tons religiosos, em conformidade com o espírito e as aspirações dos novos tempos²⁶.

As distinções entre esses três períodos comporta, portanto, a necessidade de examiná-los separadamente, pois cada um deles revela características particulares, só explicáveis com as instâncias que, no curso de quinhentos anos, os novos tempos paulatinamente impuseram.

25. Crísipo nasceu em Sôli, na Cilícia, entre 281 e 277 e morreu entre 208 e 204 a.C., como se deduz de Diógenes Laércio (VII, 184 = von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 1, p. 2, 16s.), que se reporta a Apolodoro. Como bem evidenciou Pohlenz (*La Stoa*, I, pp. 39s.), Crísipo deve ter sido de origem semita, como se deduz dos traços do seu rosto, pelo fato de ter aprendido o grego sendo já adulto e de cometer erros de expressão (cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, frs. 24 e 894). Foi discípulo de Cleanto, depois de ter estado por um tempo na Academia e ter escutado Arcesilau e Lácides (Diógenes Laércio, VII, 183 [=4 von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 1, p. 2, 8s.]), dos quais aprendeu a arte dialética, para a qual tinha acentuadas tendências: “Adquiriu tal renome na dialética — relata Diógenes Laércio (VII, 180 [= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 1, p. 1, 12ss.]) — que muitos creram que se os deuses tivessem necessidade de dialética, não outra senão a de Crísipo teriam adotado”. E, justamente em virtude dessas excepcionais capacidades dialéticas, ele podia dizer ao mestre Cleanto que lhe “faltava somente o ensinamento da doutrina [do Pórtico], pois as demonstrações as teria encontrado sozinho” (VII, 179). Apesar de alguns dissensos com Cleanto relativos à doutrina, da consciência da própria superioridade e do notável sucesso das suas lições, Crísipo permaneceu fiel ao mestre e à escola, e à morte de Cleanto tornou-se dirigente do Pórtico. Sob a guia de Crísipo, o Pórtico superou todas as crises internas e se impôs externamente de maneira decisiva, tanto que dele logo se disse: “Sem Crísipo, não teria existido o Pórtico” (Diógenes Laércio, VII, 183 [= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 6]). Crísipo foi escritor fecundíssimo. Diógenes Laércio (VII, 189ss. [= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 13]) fornece um imponente catálogo de títulos de obras, todas perdidas para nós. Essa imensa produção eclipsou a de Zenão e a de Cleanto, e a formulação da doutrina estoica dada por Crísipo se impôs como paradigmática. Os fragmentos que nos chegaram estão compilados nos vols. II e III da obra de von Arnim (volume II, frs. 1-1216, volume III, frs. 1-777). O volume III (que contém os fragmentos morais) foi traduzido para o italiano por R. Anastasi (Pádua 1962). Para uma reconstrução do pensamento de Crísipo ver: E. Bréhier, *Chrysippe*, Paris 1910 (reeditado em 1951 com o título *Chrysippe et l'ancien stoicisme*). J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden 1970.

26. Sobre os expoentes individuais do médio e do novo Pórtico falaremos adiante, quando expusermos o seu pensamento (pp. 363ss.).

O pensamento dos representantes individuais do antigo Pórtico é dificilmente diferenciável, porque aqueles que no-lo transmitiram beberam das inúmeras obras de Crísipo, as quais, conduzidas com dialética e habilidade refinadas, obscureceram toda a produção dos precedentes pensadores do Pórtico, chegando a fazê-la quase desaparecer. Com efeito, se Crísipo não tivesse existido, como já recordamos²⁷, o Pórtico teria desaparecido depois de Cleanto, tanto mais que se tinham verificado com Aristo²⁸ e com Hérilo²⁹ tendências heterodoxas que se desdobraram em verdadeiros cismas. Por isso a exposição da doutrina do antigo Pórtico é, sobretudo, uma exposição da doutrina na formulação crisipiana. Também no que diz respeito aos pensadores do médio Pórtico, Panécio e Possidônio, os testemunhos precisos são escassos, mas os dois pensadores são nitidamente diferenciáveis. Ao invés, quanto ao estoicismo romano, possuímos obras completas, numerosas e muito ricas.

Iniciemos com a ilustração sistemática dos pontos fundamentais do antigo Pórtico³⁰.

27. Cf. *supra*, nota 25.

28. Os fragmentos de Aristo de Quio foram compilados por von Arnim, *S.V.F.*, I, frs. 333-403, pp. 75-90; sobre ele cf. o artigo do próprio von Arnim na Pauly-Wissowa, II, col. 957.

29. Os fragmentos de Hérilo de Cartagena encontram-se na antologia de von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 409-421, pp. 91 ss.; sobre ele ver o artigo de von Arnim na Pauly-Wissowa, VIII, col. 683.

30. Depois da antologia de von Arnim, as contribuições mais importantes à justa compreensão do estoicismo foram feitas por Max Pohlenz, que dedicou ao assunto toda a sua vida de estudioso, publicando uma série de trabalhos culminando na grandiosa síntese, já citada, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, concluída em 1943 e publicada em 1947. A edição italiana (preparada por O. De Gregorio e B. Proto, La Nuova Italia, Florença 1967, com uma *Apresentação* de V. E. Alfieri) é melhor que a original, pois contém modificações, acréscimos e atualizações aprovados pelo próprio Pohlenz. O trabalho de Pohlenz superou e tornou em grande parte dispensáveis muitos trabalhos precedentes, a começar pela síntese de Zeller, e aquela muito feliz de P. Barth, que teve várias edições (*Die Stoa, sechste Auflage*, völlig neu bearbeitet, von A. Goedeckemeyer, Stuttgart 1946). Pohlenz se aproximou dos estoicos com nova sensibilidade e com notável interesse simpático, e soube superar o antigo preconceito que via no estoicismo (assim como nas correntes helenísticas) apenas uma “filosofia pós-aristotélica”, filosofia de epígonos em certo sentido; preconceito estreitamente ligado ao que via na era helenística apenas decadência da greicidade. A síntese de Pohlenz distingue-se sobretudo pela reconstrução do Pórtico antigo; o seu ponto mais frágil é a reconstrução do médio Pórtico, pelas razões que veremos. Depois de Pohlenz apareceram bons estudos sobre setores específicos da filosofia estóica, dos quais daremos conta gradativamente, mas nenhuma síntese nem de longe comparável à de Pohlenz, com a única exceção do livro de J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969 (que chega até o médio estocismo), o qual contém ótimas intuições. Muito útil é também a antologia de ensaios de vários autores preparada por A. A. Long, *Problems in Stoicism*, Londres 1971.

II. A TRIPARTIÇÃO DA FILOSOFIA E O LÓGOS

Zenão e o Pórtico também aceitam a tripartição da filosofia estabelecida pela Academia (que foi substancialmente aceita também por Epicuro, como vimos acima); mais ainda, acentuam-na e não se cansam de criar novas imagens para ilustrar, de modo mais eficaz, a relação que liga entre si as três partes. O todo da filosofia é comparado por eles a um pomar no qual a *lógica* corresponde ao muro que delimita o seu âmbito e serve, ao mesmo tempo, de baluarte de defesa; as árvores representam a *física*, porque são como a estrutura fundamental, ou aquilo sem o qual não existiria o pomar; enfim os frutos, o que é visado por todo o conjunto, representam a *ética*. Outra célebre imagem é a do ovo: a casca protetora representa a lógica, a clara, a física, a gema, a ética. Possidônio acrescentará, ao invés, a imagem dinâmica do organismo vivo: a lógica é o esqueleto, a física, o sangue e a carne, enquanto a ética é a alma¹. Essas imagens exprimem bem tanto a primazia da ética e a sua privilegiada posição, como a imprescindibilidade das outras duas partes da filosofia.

Mas os estóicos, à diferença das outras escolas que admitiram a tripartição da filosofia (e à diferença dos próprios epicuristas, os quais, além da tripartição, admitiram a subordinação hierárquica proposta pelos estóicos), souberam indicar, de maneira original, no princípio do *lógos*, o fundamento que solidamente liga as três partes. O *lógos* é *princípio de verdade* na lógica, é *princípio criador* do cosmo na física, é *princípio normativo* na ética.

A respeito disso é muito significativo que os estóicos, para indicar este princípio de espiritualidade imanente e de racionalidade que está no fundamento do seu sistema, não tenham escolhido o *Nous* (νοῦς), isto é, *pensamento* ou *inteligência*, que já tinha uma gloriosa história, de Xenofonte a Parmênides, a Anaxágoras, a Platão e a Aristóteles (este último — recordemos — indicou inclusive o princípio primeiro como νοησις νοησεως), mas tenham preferido o termo heraclitiano *lógos*, porque, pelas razões que indicamos no parágrafo

1. Cf. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 16ss. (= von Arnim, S.V.F., II, fr. 38); Diógenes Laércio, VII, 40 (= von Arnim, S.V.F., II, fr. 38); Filo, *De agricultura*, § 14 (= von Arnim, S.V.F., II, fr. 39).

precedente, eles sustentavam que nele se expressa uma polivalência de significados reunindo o momento subjetivo e o objetivo, o antropológico e o cosmológico, o gnosiológico e o ontológico, e, portanto, podendo servir de denominador comum entre sujeito e objeto.

Pohlenz, como vimos, é o estudioso que mais completa e atentemente examinou e interpretou a filosofia estóica em todo o arco do seu desenvolvimento e dos seus problemas. Ele esclarece da seguinte maneira o sentido do *lógos* estóico: “[...] para os gregos, a essência do *lógos* não se esgota no conhecer e no falar. Não se pode só dizer que uma coisa é, mas também que uma coisa deve ser. O *lógos* não termina no conhecimento, mas contém ainda um impulso para o agir. Somente partindo dessa função podemos compreender por que o *lógos* tornou-se o conceito fundamental da filosofia de Zenão e teve um significado que o *nous* nunca pôde alcançar. Para Zenão, o *lógos* não representa somente a razão pensante e cognoscente, mas também o princípio espiritual que dá forma a todo o universo, racionalmente e com base num plano rigoroso, e fixa para cada criatura singular a sua destinação. Para Zenão, como para Heráclito, o *lógos* reina tanto no cosmo como no homem e fornece-nos a chave para captar não só o significado do mundo, mas também o da nossa existência espiritual, e para conhecer o nosso destino efetivo. Desse modo, ele indicava também a via para chegar a uma compreensão do devir cósmico, de modo a satisfazer em igual medida o pensamento racional de Zenão e o seu sentimento religioso”².

Assim fica esclarecido o que dissemos acima, a saber, que o *lógos* constitui um princípio unitário que, com os seus três valores distintos, gera as três partes da filosofia: o *lógos* como princípio de verdade, com as suas leis do pensar, do conhecer e do falar, constitui o objeto específico da lógica; o *lógos* como princípio ontológico do cosmo constitui o objeto da física (entendida no sentido original, pré-socrático, de doutrina da *physis*), e, enfim, o *lógos* como princípio finalizador, ou seja, como princípio que determina o sentido de todas as coisas e, portanto, também o fim e o dever-ser do homem, constitui o objeto da ética.

2. Pohlenz, *La Stoa*, I, p. 54s. Sobre o conceito de *lógos* continua ainda útil o livro de M. Heinze, *Die Lehre vom lógos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872 (Aalen 1961, 2ª ed.)

III. A LÓGICA DO ANTIGO PÓRTICO

1. O papel e as articulações da lógica estoíca

Se, do ponto de vista axiológico, ou seja, do valor, o primeiro lugar na hierarquia do saber cabe à ética, do ponto de vista ontológico à física, do ponto de vista metodológico e didático cabe à lógica. Se os seguidores do estoicismo manifestaram diversidade de opiniões e oscilações sobre esse ponto, a convicção dos fundadores, isto é, Zenão e Crísipo, foi que a lógica devia, metodologicamente, ser tratada por primeiro, a física em seguida e a ética depois¹.

Com efeito, como em parte já dissemos acima, se é verdade que o que preocupa os estoícos (como a todos os filósofos da era helenística) é a solução do problema da vida e a busca da paz do espírito, e se é verdade que para resolver o problema da vida humana é preciso estabelecer as dimensões cósmico-ontológicas nas quais o homem se situa e, portanto, elaborar uma física, é também verdade que, para poder resolver tais problemas, é necessário dispor de instrumentos adequados, e esses instrumentos só podem ser fornecidos pela lógica, a qual, portanto, deve ser preliminarmente conhecida.

Por outro lado, os estoícos, muito mais do que os epicuristas, estão firmemente convencidos de que o homem tem a possibilidade de alcançar a certeza e a verdade absolutas e que a paz do espírito só pode vir do acesso e da posse plena delas: e a lógica, no seu momento culminante é, justamente, elaboração e fundação do critério da verdade e da certeza absolutas.

O estoíco não só sente que está na verdade em qualquer momento do seu sistema, mas orgulhosamente proclama ser capaz de demonstrá-lo logicamente a si e aos outros. Compreende-se, pois, que os cétricos tenham escolhido exatamente os estoícos como seu alvo preferido: estes, de fato, são os filósofos mais dogmáticos da era

1. Diógenes Laércio, VII, 40 (= von Arnim, S.V.F., I, fr. 46; II, fr. 43): "Outros dão o primeiro posto à lógica, o segundo à física, o terceiro à ética: entre aqueles está Zenão no livro *Sobre a lógica*, além de Crísipo...".

helenística. E, arrastados na polêmica cética, eles desenvolveram ainda mais as suas armas dialéticas e acabaram dando ainda mais peso à lógica, diferenciando-se assim sempre mais dos epicuristas, os quais, como vimos, mostraram interesse muito escasso por essa disciplina e nela alcançaram resultados muito modestos.

Na verdade, até o final do século passado, embora reconhecendo a grande diferença de empenho entre o Pórtico e o Jardim no âmbito das pesquisas lógicas, foram valorizados de modo nitidamente negativo os resultados desse empenho². O Pórtico teria simplificado e empobrecido as posições platônico-aristotélicas, teria simplesmente revestido com nova terminologia a lógica aristotélica, teria inoportunamente desenvolvido algumas partes desta em prejuízo de outras, e, às vezes, as teria até mesmo distorcido. Ao contrário, os novos estudos puseram à luz que, na verdade, a lógica estóica é muito diferente da aristotélica, e que ela se move em direções até mesmo opostas, retomando elementos de matriz pré-aristotélica elaborados no âmbito das escolas socráticas menores, particularmente da escola megárica³.

Com efeito, a lógica aristotélica, como vimos, depende da ontologia aristotélica e, em particular, da concepção do primado da categoria da substância sobre as outras categorias, da relação de inerência que liga estas últimas à primeira e, enfim, da concepção do primado ontológico da forma ou da essência (entendida como *separada ou separável do pensamento* e como causa metafisicamente privilegiada). Ora, grande parte das acusações de contradição e de ingenuidade movidas contra a lógica estóica nascem, justamente, do fato de não se ter levado na devida conta aquela dependência, e de não se ter observado que o novo horizonte ontológico do Pórtico devia necessariamente comportar uma mudança do horizonte lógico. Relida, pois, no âmbito do novo horizonte ontológico, a lógica do Pórtico, à diferença da do Jardim, apresenta uma fisionomia precisa, uma coerência e originalidade próprias, embora, como veremos, caia em aporias insolúveis.

2. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, pp. 117-118, e, Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 2 vols., Leipzig 1972², vol. I, p. 408.

3. M. Mignucci retoma as etapas essenciais desta reavaliação em *Il significato della logica stoica*, Bolonha 1965, pp. 19ss. Outros estudos de relevo sobre o assunto são: A. Virieux Reymond, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*, Lausanne 1949; B. Mates, *Stoic Logic*, Berkely-Los Angeles 1961².

Já a distinção das partes da lógica propugnada pelos estóicos indica claramente a sua matriz não-aristotélica. Zenão, de fato, com uma perspectiva até mesmo pré-aristotélica, dividia a lógica em *dialética* e *retórica*, enquanto reconhecia só duas possibilidades para o discurso: a de *proceder por argumentos* e a de desenvolver-se de maneira oratória:

O discurso é de duas maneiras: raciocinativo e oratório. Vale dizer: ou dialética ou retórica. Com o punho fechado, Zenão costumava indicar o caráter conciso e cerrado da dialética, com a palma da mão aberta e com os dedos esticados a amplidão da retórica⁴.

Somos, ademais, informados de que alguns estóicos atribuíam também ao tratamento lógico a tarefa de fornecer os cânones ou critérios de verdade⁵, analogamente aos epicuristas. Antes, algumas fontes dizem-nos que, justamente, a doutrina do critério da verdade tinha o primeiro lugar no ensinamento:

Os estóicos concordam em dar o primeiro lugar à doutrina da representação e da sensação, enquanto o critério, com o qual se discerne a verdade das coisas, é, em geral, representação, e enquanto a teoria do assenso, da compreensão e da inteligência, que precede todas as outras, não pode ter um ponto fixo sem representação. A representação tem, de fato, a precedência; a ela segue-se o pensamento que, enquanto é capaz de enunciar o que recebe da representação, exprime-o por meio da palavra⁶.

Com efeito, uma filosofia pode exprimir dogmas, ou seja, certezas absolutas, somente se e na medida em que fornece os critérios que permitam alcançar essas certezas: daqui deriva a prioridade dada à doutrina do *critério da verdade*, da qual deve, portanto, partir a nossa exposição.

2. O critério da verdade: a sensação e a representação cataléptica

A alma é, originariamente, como uma “tabula rasa”, e por ação da experiência adquire pouco a pouco os seus conhecimentos:

4. von Arnim, *S.V.F.*, I. fr. 75.

5. Cf. Diógenes Laércio, VII, 41.

6. Diócles de Magnésia, *apud* Diógenes Laércio, VII, 49 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 52).

Os estóicos dizem: quando o homem nasce, tem a parte hegemônica da alma como uma folha em branco, pronta para receber a escritura. Sobre essa parte registra todos os conceitos. O primeiro modo dessa transcrição é mediante os sentidos⁷.

Compreende-se, pois, que, sendo a sensação e a representação sensoriais o momento inicial, ou seja, o ingresso na alma do conhecimento, os estóicos lhes dedicassem atentas análises e, levando-se em conta a têmpera fundamentalmente sensística e materialista da sua gnosiologia, acabassem por indicar, como veremos, se não a sensação, como fizeram os epicuristas, que eram ainda mais acentuadamente sensistas, exatamente a *representação* como o critério da verdade.

Base do conhecimento, portanto, é a sensação (*aísthesis*), que é uma impressão provocada pelos objetos sobre os nossos órgãos sensoriais. Essa impressão se transmite à alma através dos sentidos e nela se exprime, gerando assim a representação (*phantasia*). Explica Diógenes Laércio:

A representação é *uma impressão na alma*: aqui é adotado, traduzindo-o, o termo exato enquanto a impressão é propriamente o efeito das marcas que o anel com o timbre imprime na cera⁸.

O materialismo de base do Pórtico devia, porém, comportar não poucas dificuldades ao determinar *a natureza de tais marcas sobre a alma*. Com efeito, Zenão e Cleanto entenderam a impressão como verdadeira marca material na alma, enquanto o mais refinado e menos ingênuo Crísipo falou de *alteração qualitativa*. Relata-nos Sexto Empírico:

A representação, segundo os estóicos, é uma *impressão* ou *marca* na alma. Mas logo discordam quanto ao que entender por tal marca. Com efeito, Cleanto [como também Zenão] entendeu a impressão como depressão e relevo, tal qual a marca feita pelos timbres na cera. Ao invés, Crísipo, reteve como absurda essa interpretação. Em primeiro lugar, de fato, diz ele, quando a mente representa ao mesmo tempo um triângulo e um quadrado, será preciso que o mesmo corpo [isto é, a mente ou a alma que, como toda outra coisa, para os estóicos, é corpo], ao mesmo tempo tenha em si diferentes

7. Aécio, *Plac.*, IV, 11 (Diels, *Doxographi graeci*, p. 400, 4ss. = von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 83).

8. Diógenes Laércio, VII, 45 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 53).

figuras e torne-se, simultaneamente, triângulo e quadrado, e também círculo, o que é absurdo. Ademais, dado que em nós estão presentes, juntas, muitas representações, a alma deverá ter inúmeras figuras, o que é ainda pior. Crísipo supunha, então, que Zenão tivesse usado o termo *impressão* em lugar de *alteração*, de modo que a definição seria a seguinte: *representação é uma alteração da alma*, pois não é absurdo que o mesmo corpo [isto é, a alma], no mesmo momento, existindo em nós muitas representações, receba várias alterações. De fato, como o ar, quando muitos falam simultaneamente, recebendo ao mesmo tempo numerosas e diferentes percussões, sofre muitas alterações, assim também a parte regente da alma, recebendo numerosas representações, sofrerá algo análogo⁹.

É claro que a correção de Crísipo desloca a dificuldade, mas absolutamente não a resolve. De fato, também a alteração, uma vez que se substitua ao exemplo dado por Crísipo outros exemplos de contrários, choca-se com as idênticas dificuldades nas quais ele acusa Cleanto de cair: quando temos representações simultâneas de contrários ou, pelo menos, de coisas que se excluem reciprocamente, a nossa alma deveria ter, respectivamente, simultâneas alterações contrárias, de modo a se excluírem reciprocamente. Se ficarmos no âmbito de uma psicologia materialista, não resolveremos tal dificuldade.

Mas, continuemos o exame da doutrina estoica. Critério da verdade não é a mera sensação, mas a *representação*, e, antes, não qualquer representação, mas só a *representação cataléptica ou compreensiva*. Vejamos com exatidão em que ela consiste, porque, além de ser fundamental para a compreensão da filosofia do Pórtico, é fundamental também para a compreensão das posições dos seus adversários, em particular dos céticos e dos acadêmicos.

A representação verdadeira, segundo os estóicos, não implica só um sentir, mas postula também *um assentir, um consentir e um aprovar provenientes do lógos que está na nossa alma*. A impressão não depende de nós, já que depende da ação que os objetos exercem sobre os nossos sentidos, e nós não somos livres para acolhê-la ou evitá-la; todavia nós somos, em certa medida, livres para tomar posição diante das impressões e representações que se formam em nós, dando-lhes o assenso do nosso *lógos*, ou recusando-lhes esse *assenso* (συγκατά-

9. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 227ss. (= von Arnim, *S.V.F.*, I, frs. 58, 484; II, fr. 56).

θεσις). Só quando damos o nosso assentimento acontece a *apreensão* (κατάληψις), e a representação que recebeu o nosso assentimento toma-se *representação compreensiva* ou *cataléptica* (καταληπτική φαντασία), e só esta é critério e garantia de verdade.

Eis um claro testemunho de Cícero quanto a isso:

Nem todas as imagens [ou representações] mentais são confiáveis, mas só as que apresentam certa evidência e podem ser reportadas à realidade. Tal imagem, quando se contempla em si mesma, é “compreensível” [ou “apreensível”] (καταληπτόν); quando se aceita e se reconhece (como real), temos a “compreensão” [ou “apreensão”] (κατάληψις), isto é, o ato de “aferir” a realidade [...]. Com a mão aberta e os dedos esticados, Zenão indicava a *imagem* [ou representação] mental; depois dobrava um pouco os dedos, e com isso representava o *assenso*; depois cerrava os dedos e fechava o punho, para figurar a compreensão [ou *apreensão*]. Enfim, aproximando a mão esquerda e com ela envolvendo e apertando fortemente aquele punho, dizia: “Assim é a ciência”¹⁰.

A espontaneidade do assentimento, proclamada pelos estóicos, é o ponto mais difícil de compreender, mas também o mais importante. Leiamos três testemunhos a respeito. Escreve ainda Cícero:

Zenão acrescenta o assenso da alma às representações recebidas dos sentidos, afirmando que ele *é posto em nós e é voluntário*¹¹.

Escreve Sexto Empírico:

Segundo os estóicos, a compreensão é o assenso da representação compreensiva, o qual é aparentemente duplo: de um lado parece ter algo de involuntário e, de outro, *parece voluntário e dependente do nosso juízo*. Com efeito, o fato de ter representações é involuntário, porque não depende do sujeito que representa, mas do objeto representado, que o faz ser naquele estado, tal como o fato de ver branco quando se lhe faça ver a cor branca ou de sentir o doce quando o doce seja posto em contato com o paladar. Mas *o assenso a esse movimento depende daquele que recebe a representação*¹².

Enfim, escreve o neo-estóico Epicteto:

[...] mostrar-te-ei primeiro no campo do assenso. Quem pode impedir-te de aderir ao verdadeiro? Ninguém. Quem pode coagir-te a aceitar o falso?

10. Cícero, *Acad. post.*, I, 41 e *Acad. pr.*, II, 144 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, frs. 60 e 66).

11. Cícero, *Acad. post.*, I, 40 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 61).

12. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VIII, 397 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 91).

Ninguém. Vê que nesse campo a tua faculdade de escolha é livre da constrição, da necessidade, dos impedimentos [...]¹³.

Na verdade, essa liberdade do assenso é fortemente ambígua e volatiliza-se até quase desaparecer, tão logo se experimente a consistência. Os estoícos estão bem longe de pensar que o *lógos* tenha, com relação à sensação, uma autonomia ou uma função reguladora do tipo da que encontramos nas modernas gnosiologias, e estão longe de pensar que a representação cataléptica seja uma espécie de síntese ou um tipo de mensuração que o espírito opera sobre os dados sensoriais. A liberdade do assenso não é, em última análise, senão o ato de reconhecer e dizer sim à *evidência objetiva*, e o ato de rejeitar e dizer não à *não-evidência*. Extremamente reveladora a esse respeito é a seguinte passagem de Diógenes Laércio:

Existem dois tipos de representações: uma (compreensiva), que capta imediatamente a realidade (φαντασία καταληπτική), outra (não-compreensiva), que capta a realidade com pouca ou nenhuma distinção (ἀκατάληπτος). A primeira, que eles definem como critério da realidade, é *determinada pelo existente, conforme o próprio existente e é impressa e estampada na alma*. A outra não é determinada pelo existente ou, se procede do existente, não é determinada conforme o próprio existente: não é, pois, nem clara nem distinta¹⁴.

Com essa passagem concorda perfeitamente o que relata Sexto Empírico:

A representação compreensiva é *aquela impressa e bem assinalada de uma coisa que realmente subsiste e no modo como subsiste, e é de tal modo que não poderia surgir de uma coisa que não subsiste*¹⁵.

Como bem se vê, a pressuposta convicção dos estoícos é que, na realidade, *quando estamos efetivamente diante de algum objeto*, produzem-se em nós uma impressão e uma representação dotadas de tal força e evidência¹⁶, que, naturalmente, nos levam ao assenso e, portanto, à representação compreensiva; e, portanto, ao contrário, quando temos representações compreensivas e damos o assenso a uma re-

13. Epicteto, *Diatribes*, I, 17, 22.

14. Diógenes Laércio, VII, 46 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, 53).

15. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 248 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, 59).

16. Cf. *supra*, nota 12.

apresentação, encontramos-nos certamente diante de um objeto real. Portanto, o pressuposto da plena correspondência entre a presença real do objeto e a representação evidente que nos leva ao assenso acaba sendo, na realidade, predominante nessa concepção do critério da verdade. E assim não será difícil aos céticos descobrir nesse ponto da doutrina estoica um emaranhado de contradições, e mostrar que nenhuma representação, enquanto tal, apresenta-se com tais conotações de modo a merecer ou não merecer, sem possibilidade de equívoco, o nosso assentimento¹⁷.

Em suma, para os estoicos, a verdade ou veracidade que é própria da representação cataléptica deve-se a que esta é uma ação e uma modificação material e “corpórea” da nossa alma. Pelas razões que esclareceremos mais adiante, a verdade, segundo os estoicos, é algo material, “é um corpo”¹⁸.

3. O conhecimento intelectual, as prolepses e os conceitos universais

O conhecimento não se esgota no âmbito da sensação e, tampouco, da experiência em geral, que não é senão o consolidar-se de recordações de representações sensíveis da mesma espécie. Os estoicos reconhecem que o homem tem também a capacidade de pensar e de raciocinar, ou seja, de formar representações intelectivas ou conceitos (ἐννοιαί); de conectar essas representações e de proceder assim a “inferências” de diversos modos. Ora, os epicuristas, na sua canônica, preocuparam-se sobretudo com reportar as “opiniões” à experiência e, para estabelecer a validade de uma opinião, não indicaram outros critérios que não fossem a simples “confirmação” e o “não-desmentido” pelas sensações e pela experiência. Eles limitaram gravemente ou, pelo menos, não reconheceram a importância e a fecundidade da “autonomia” própria do pensar e do raciocinar, e, conseqüentemente, não elaboraram uma teoria das formas do pensar e do raciocinar, ou seja, uma

17. Para um aprofundamento da problemática estoica da representação e do assenso cf. Bréhier, *Crisippe...*, pp. 80-107; Rist, *Stoic Philosophy*, pp. 133-151; F. H. Sandbach, *Phantasia Katalēptike*, in A. A. Long, *Problems...*, pp. 9-21.

18. Cf. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 38 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 132).

verdadeira lógica¹⁹. Ao contrário, os estóicos reconheceram ao pensamento a autonomia e, portanto, puderam elaborar uma verdadeira lógica, por eles denominada “dialética”.

Para entender essa dialética, é preciso compreender a doutrina estóica da gênese, da natureza e do significado do universal (ou melhor, daquilo a que os estóicos reduziram o universal).

Como se dá a passagem da sensação e da representação sensível à “intelecção” (νόησις, ἔννοια), ou seja, ao conceito? Relata Sexto Empírico:

Toda intelecção deriva de uma sensação ou não (se dá) sem uma sensação, e de um contato (περίπτωσις) ou não (se dá) sem um contato²⁰.

Outros textos especificam ulteriormente que, além desse “contato” (περίπτωσις), que é o modo mais imediato pelo qual se passa da representação empírica à intelectiva, existem outros não-imediatos e mais complexos. O próprio Sexto Empírico escreve:

Em geral, tudo o que é concebido no intelecto, é concebido de dois modos: ou por *um contato e por uma imediata evidência* [κατὰ περίπτωσιν ἐναργῆ] ou por uma *passagem* [ou inferência] a partir de coisas evidentes [κατὰ μετάβασιν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν], e esta última acontece de três modos: ou por via de *semelhança* ou por via de *composição* ou por via de *analogia*. Por contato e imediata evidência, concebem-se com o intelecto o branco e o preto, o doce e o amargo. Por passagem [ou inferência] a partir de coisas evidentes, concebem-se as noções ou por via de semelhança como, por exemplo, da imagem de Sócrates, Sócrates mesmo, ou por via de composição como, por exemplo, do cavalo e do homem ao centauro: de fato, misturando membros de cavalo a membros humanos temos forjada a representação do centauro. Por via de analogia, concebemos ulteriormente noções de dois modos: por aumento ou por diminuição como, por exemplo, partindo de homens comuns como agora os temos, por acréscimo concebemos a noção de Ciclope

19. Cf. *supra*, pp.156ss.

20. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VIII, 56 (= von Arnim, S.V.F., II, fr. 88). O termo *periptosis* é difficilíssimo de traduzir e, normalmente, é mal entendido. Acolhemos a proposta de tradução de M. Mignucci (*Il significato della logica stoica*, p. 81); este estudioso esclarece (p. 84, nota 48): “A expressão ‘contato através da sensação’[...] não deve induzir ao erro de pensar que com ela o autor pretenda referir-se ao conhecimento sensível. A expressão explica-se observando que a intelecção por contato, à diferença de todas as outras, consiste numa reelaboração que opera diretamente sobre o conteúdo da sensação”.

[...], ou por diminuição a do pigmeu, que não colhemos por imediata evidência²¹.

Se primeiro não temos sensações, não podemos ter representações intelectivas e conceitos. Da sensação passa-se à intelecção, em primeiro lugar, com uma operação imediata. Por exemplo, *deste* branco que vejo à noção (geral) de branco, desta cor à noção de cor (é esta a passagem κατὰ περίπτωσιν). Em segundo lugar, por passagem *mediada*, ou seja, operando por via de associação, combinação ou divisão sobre as noções obtidas por imediata evidência e, assim, transformando-as de várias maneiras.

Deve-se notar, ademais, que (provavelmente acolhendo a terminologia epicurista) também os estóicos admitiram a existência de “prolepses”, concebendo-as como “natural concepção dos universais”²², ou seja, como um processo que acontece de modo natural já na criança, e que chega à maturidade em torno dos sete anos:

Quanto aos conceitos, alguns se constituem naturalmente segundo os modos ditos e sem qualquer arte, outros, ao invés, mediante a nossa doutrina e engenho. Somente estes, pois, são chamados conceitos, os outros, ao contrário [que se constituem naturalmente] são ditos também *antecipações*. Dizem que a razão, pela qual somos definidos racionais, alcança a sua maturidade quanto às antecipações no primeiro setênio. O conceito é visão intelectiva num animal racional. De fato, quando a visão ocorre numa alma racional, então é chamada conceito, tomando tal nome do intelecto²³.

Aquelas prolepses e noções que se encontram em todos os homens são “conceitos ou noções universais” (κοινὰ ἔννοιαι, *communes notitiae*)²⁴. Os estóicos falaram até mesmo de “noções ou prolepses congênicas na natureza humana” (ἐμφυτοὶ προλήψεις) a propósito de alguns conceitos morais²⁵.

21. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, III, 40; cf. também Diógenes Laércio, VII, 52s. (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 87) e Cícero, *De finibus*, III, 10, 33.

22. Diógenes Laércio, VII, 54.

23. Aécio, IV, 11, 3s. (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 83).

24. Cf. por exemplo von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 473 (p. 154, 29) e III, fr. 218.

25. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, p. 69. Para um aprofundamento dessas doutrinas cf. F. H. Sandbach, *Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge*, in A. A. Long, *Problems...*, pp. 22-27.

Essa linguagem, que pode fazer pensar num inatismo pelo menos “virtual”, não combina com a afirmação de que a alma é uma “tabula rasa”. Ademais, deve-se notar que, como veremos, o *lógos* do homem não é senão uma parte e um momento do *lógos* universal e, como tal, não só deve ser capaz de alcançar a verdade, mas deve também ter em si, de certo modo, algum germe da verdade.

4. Os “exprimíveis” (λεκτά) e sua “incorporeidade”

Qual é a natureza dos “universais”, ou seja, daquilo que o pensamento pensa, reúne e separa de vários modos? A resposta a esse problema comportou, para os estóicos, notáveis dificuldades, por causa das premissas materialistas e sensísticas do seu sistema.

Epicuro, como vimos, era radical: só admitia as coisas que são corpóreas e individuais e as palavras que são igualmente corpóreas e individuais, e sustentava que as palavras se referem imediatamente às coisas (assim como as sensações e as prolepses, que são marcas materiais). Epicuro, portanto, suprimia o problema do universal²⁶. Os estóicos, ao invés, deram-se conta de que aquela era uma solução simplista e admitiram, além das coisas existentes e das palavras significantes, também um *tertium quid*, ou seja, *os conteúdos de pensamento*, “os significados” (σημαινόμενα), que afirmaram ser simples λεκτά, ou seja, para usar uma expressão que entrou em voga, meros “exprimíveis” (melhor seria traduzir o termo por “coisas expressas” ou “enunciadas” ou, ainda, “ditas”), e afirmaram que tais coisas são “incorpóreas” (ἄσώματα). Relata Sexto Empírico:

Os estóicos sustentaram que “são conjugadas entre si três coisas, ou seja, a coisa significada, a significante e a-que-existe” e que, entre estas, a coisa significante é a voz (por exemplo a palavra “Díon”), a significada é o próprio objeto-que-é-indicado — objeto que percebemos na sua apresentação real por meio do pensamento, enquanto os bárbaros, mesmo ouvindo a voz que o indica, não o compreendem —; enfim, o-que-existe é o que está fora de nós (por exemplo, Díon em pessoa). Destas coisas, *duas são corpos*, isto é, a voz e o-que-existe, e *uma é incorpórea*, enquanto objeto significado, e

26. Cf. *supra*, pp. 161ss.

é um “*exprimível*” [λεκτόν = expresso, dito, significado], sendo que, justamente, este último é verdadeiro ou falso. Este, porém, não é em qualquer caso totalmente verdadeiro ou falso, mas em parte incompleto, em parte completo-por-si. E, do completo-por-si, é verdadeiro ou falso o assim chamado juízo, que os estóicos descrevem dizendo: “Juízo é o que é verdadeiro ou falso”²⁷.

A passagem lida se esclarece ulteriormente com outra do próprio Sexto Empírico:

Eles [os estóicos] afirmam que é “*exprimível*” [λεκτόν = expresso, dito, significado] o que subsiste em conformidade com uma representação racional, e é racional a representação em conformidade com a qual é possível estabelecer racionalmente o objeto representado²⁸.

Que os conteúdos do pensamento, fruto da nossa atividade racional, que exprimimos e comunicamos com as palavras (isto é, os universais), sejam, para os estóicos, meros *exprimíveis* (*lektá*) e *incorpóreos*, explica-se facilmente tendo-se em conta o seguinte. O ser é sempre e somente corpo e, como tal, *individual*; os conteúdos do pensamento predicam-se de muitos indivíduos e, portanto, não são individuais e não podem ser *corpos* e, assim, *realidade*. Consequentemente, eles são não-corpóreos, não no significado espiritual e, portanto, positivo, mas no sentido negativo de *falta da característica que é típica da realidade e do ser, que, para os estóicos, só é a corporeidade*. Ademais, são *lektá*, enquanto só existem conjuntamente ao *legein* e ao *dia-legein* humano, ou seja, em dependência do nosso dizer, pensar e raciocinar. A posição dos estóicos é, pois, conceitualístico-nominalista, enquanto reconhece o universal como algo que depende do nosso pensar e falar, mas recusa-lhe uma existência real ou, pelo menos, um fundamento na realidade.

Com esta concepção do *lektón imaterial* como conceito (como “*semainómenon*”) cruza-se uma segunda, atestada por outras fontes e pelo próprio Sexto Empírico, que é muito mais complexa, mas não menos importante para a reta compreensão da filosofia do Pórtico em geral e da dialética em particular, e que, portanto, é necessário referir.

27. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VIII, 11s. (= von Arnim, S.V.F., II, fr. 166).

28. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VIII, 70 (= von Arnim, S.V.F., II, fr. 187).

No contexto do materialismo e corporeísmo estóico, que, como já acenamos, é de caráter hilozoísta e vitalista, a concepção da relação causa-efeito é particular e não possui uma exata correspondência em todo o pensamento antecedente. Só a causa é realidade, é ser, é “corpo”; o efeito é, ao contrário, mero acidente, desprovido de realidade corpórea e, portanto, “incorpóreo”. Os efeitos são considerados simples “predicados” (κατηγορήματα) e, portanto, “incorpóreos” e “exprimíveis” (λεκτά)²⁹.

Eis os textos mais significativos:

Zenão diz que causa é “aquilo pelo qual”, enquanto aquilo de que é causa é *um acidente*. E a causa é corpo, aquilo de que é causa é *um predicado* (κατηγορήμα)³⁰.

Crísipo diz que causa é “aquilo pelo qual”. E a causa é *ser e corpo*, enquanto aquilo de que é causa *não é nem ser nem corpo*³¹.

Os estóicos afirmam que toda causa é corpo e toma-se causa num corpo de *algo incorpóreo* (ἄσωμάτου τινός); por exemplo a faca, que é um corpo, é causa na carne, que também é um corpo, do *predicado incorpóreo* (ἄσωμάτου κατηγορήματος) *de ser cortado*; ainda, o fogo, que é corpo, na madeira, que também é corpo, é causa do *predicado incorpóreo de ser queimado*³².

Cleanto e Arquidemo chamam *exprimíveis* (λεκτά) os *predicados* (κατηγορήματα)³³.

As tentativas de explicar essa desconcertante concepção dos estóicos são diversas e não alcançaram resultados concordantes.

Na realidade, são muitas as razões que a explicam.

Contudo, a razão pela qual o efeito produzido por uma causa é considerado um *acidente* ou um mero *evento*, como acenamos, deve ser buscada no materialismo monístico-panteísta estóico, e no novo sistema categorial dele decorrente, o qual, como veremos adiante ao tratar da física, reconhece ser e realidade só à *substância-substrato* e

29. Esta doutrina não tem precedentes.

30. Ário Dídimos, fr. 18 Diels (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 89).

31. Ário Dídimos, fr. 18 Diels (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 336).

32. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, IX, 211 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 341).

33. Clemente de Alexandria, VIII, 9, 26 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 488).

à *qualidade*, que são “corpos”, e considera todo o resto simples *modos*, e *modos relativos*, que estão num plano totalmente diferente. Ora, o efeito não pode nunca ser substância-substrato, como é óbvio, mas tampouco uma *qualidade*, pois substância-substrato e qualidade são monisticamente concebidas como “inteiramente penetradas entre si”³⁴: a qualidade é um corpo que penetra e impregna outro corpo. Se é assim, o que a força intrínseca de um corpo produz no seu exterior ou o que um corpo produz sobre outro, sem penetrá-lo intrinsecamente, não pode ser mais do que um “evento” exterior, uma modalidade accidental e, portanto, também privado de verdadeira realidade e de ser, isto é, na linguagem estoica, “incorpóreo”.

Mas, por que o efeito-acidente-incorpóreo é dito “predicado” (κατηγορημα)? É evidente que, ao qualificá-lo desse modo, os estoicos remeteram-se a outra ordem de considerações, que o significado do termo “predicado” poderá nos revelar. O “predicado” é definido como “o que é conjugado a uma ou mais coisas”³⁵; ora, se é conjugado a *mais coisas*, não é individual e, portanto, tem uma universalidade e, por esta razão — parece-nos — é contado entre os exprimíveis (λεκτά) que são universais³⁶.

Em conclusão, entre os “exprimíveis” (λεκτά) entram tanto os “significados” como os “predicados”, pelas razões referidas. Esses complexos esclarecimentos eram indispensáveis para compreender a natureza da dialética estoica, a sua novidade e também o seu alcance, dado que ela verte por inteiro sobre os exprimíveis (λεκτά).

5. A dialética

Os estoicos definiam a dialética, como já acenamos, de maneira socrática:

34. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 92.

35. Cf. Diógenes Laércio, VII, 64 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 183).

36. A mais profunda explicação da concepção estoica do incorpóreo continua sendo a de E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris 1962³, (em forma reduzida ver o conteúdo deste ensaio também em Bréhier, *Études de philosophie antique*, Paris 1955, pp. 105-116), embora peque por unilateralidade. Úteis são também os esclarecimentos de Mignucci, *Il significato della logica stoica*, pp. 88-103.

A dialética é ciência do discutir (διαλέγεσθαι) retamente sobre argumentos através de pergunta e resposta³⁷.

Ora, o discutir, o *dia-legein*, tem a ver com palavras e com noções ou, para usar uma linguagem estoica, com coisas *significantes* (σημαίνοντα) e com *significados* (σημαινόμενα); por consequência, a dialética ocupa-se destas duas coisas. Crísipo definia, consequentemente, a dialética da seguinte maneira:

A dialética refere-se ao significativo e ao significado³⁸.

A dialética estoica divide-se, portanto, em duas grandes seções: uma diz respeito à *linguagem* e à sua *estrutura*, a outra às *formas do pensamento*.

No estudo da linguagem, os estoicos lançaram as premissas para o estudo científico da gramática. A teoria da declinação com a determinação dos “casos” foi, provavelmente, a sua mais significativa descoberta nesse campo³⁹. Deve-se notar que, na seção da dialética sobre a linguagem, os estoicos, como relata Diógenes Laércio⁴⁰, não se limitaram a tratar das partes do discurso (que, para eles, são: o nome próprio, o nome comum, o verbo, a conjunção e o artigo), da sua estrutura, e das conexas questões de estilo. Eles incluíram aí também as questões sobre a *definição*, o *gênero*, a *espécie*. São estes problemas que deveriam entrar na seção sobre os *semainómena*. Mas isso, porquanto possa causar espanto à primeira vista, se bem refletido, tem uma precisa motivação no sistema. O repúdio da estrutura eidética do real, isto é, da estrutura metafísica que privilegia a forma e a espécie (e, portanto, dá particular relevo à essência e à definição), e o consequente *conceitualismo*, que assume até mesmo aspectos de *nominalismo*, sem dúvida alguma levaram os estoicos a considerar esses problemas prioritariamente como problemas de palavras e de linguagem.

Na outra seção da dialética, os estoicos ocuparam-se das formas do pensamento, como nos diz ainda Diógenes Laércio:

37. Diógenes Laércio, VII, 42 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 48).

38. Diógenes Laércio, VII, 62 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 122).

39. Uma boa exposição sintética da doutrina estoica da linguagem encontra-se em Pohlenz, *La Stoa*, I, pp. 58-81.

40. Cf. Diógenes Laércio, VII, 55-62.

Na seção relativa às coisas e aos significados, é posta a teoria dos “exprimíveis” (τῶν λεκτῶν), dos exprimíveis completos, dos juízos e dos silogismos, e também a teoria dos exprimíveis elípticos e dos predicados ativos e passivos⁴¹.

Essa segunda seção da dialética, portanto, além dos juízos e dos silogismos, ocupava-se dos “predicados”, que, segundo os estóicos, são os *verbos*. São exatamente estes os “exprimíveis elípticos” ou “incompletos”, como por exemplo: “Escreve”, “discorre”, “corre”⁴².

As razões pelas quais os estóicos deslocaram todo o seu interesse do sujeito ao predicado, privilegiando-o de modo claro, devem ser buscadas na sua ontologia e, precisamente, nas doutrinas que tentamos esclarecer nos parágrafos precedentes. O sensismo e o materialismo deviam levá-los a entender o sujeito de um juízo prioritariamente como um *indivíduo* (e não como um conceito), e o predicado como uma ação e um efeito produzido pelo sujeito (e não como outro conceito). O juízo preferido pelos estóicos é o *singular*, como: “Sócrates escreve”, “Sócrates discorre”, “Sócrates corre”, ou ainda: “Este escreve”, “este discorre” e assim por diante.

Portanto, na sua lógica, os estóicos buscaram estabelecer não os laços que unem entre si conceitos, mas os laços que unem entre si eventos. E já sabemos que os verbos exprimem, exatamente “eventos” e são, pelas razões vistas, “incorpóreos”.

A proposição ou juízo⁴³ é um “exprimível completo”, ou seja, um exprimível que tem sentido determinado e completo, enquanto liga o predicado a um sujeito. Como para Aristóteles, também para os estóicos o verdadeiro e o falso são ligados estruturalmente ao juízo:

O juízo, de fato, é o que, expresso em palavras, torna-se uma afirmação do que é verdadeiro ou falso⁴⁴.

Mas, também sobre esse ponto, os estóicos não cessam de causar admiração: com efeito, eles consideraram diferentes o estatuto ontoló-

41. Diógenes Laércio, VII, 63.

42. Para a compreensão e aprofundamento deste ponto cf. Bréhier, *La théorie des incorporels...*, pp. 20ss.

43. A proposição é indicada com o termo ἀξίωμα (axioma), que os estóicos afirmavam derivar de ἀξιόω, que significa reputar, julgar (em Aristóteles os axiomas eram os primeiros princípios); cf. Diógenes Laércio, VII, 65.

44. Diógenes Laércio, VII, 66.

gico da “verdade” e o do “verdadeiro”. A verdade é *corpórea*, o verdadeiro, ao invés, *incorpóreo*, no sentido que conhecemos, como precisamente nos relata Sexto Empírico:

Entre o *verdadeiro* e a *verdade* há diferença, na substância, na conformação e no valor. Na substância: a verdade é *corpo*, o verdadeiro é, ao invés, *incorpóreo*. Essa distinção explica-se assim: o verdadeiro é um juízo, o juízo é um enunciável, portanto, incorpóreo. Por outro lado, a verdade parece ser a ciência que afirma todos os verdadeiros, mas a ciência não é senão um modo de ser da parte principal da razão, como o punho é considerado um modo de ser da mão, e a razão é corpo, portanto, a verdade é, no seu gênero, corpórea [...] ⁴⁵.

Deve-se notar que os estóicos interessaram-se sobretudo pelos juízos *hipotéticos* e *disjuntivos*, transcurados por Aristóteles, mas sobre os quais o primeiro Perípatos fixou a atenção ⁴⁶.

Também no estudo dos raciocínios, os estóicos privilegiaram os silogismos hipotéticos e disjuntivos, porque esses são os mais idôneos para ligar eventos e não conceitos.

Crísipo buscou individuar as figuras ou os esquemas fundamentais de dedução, aos quais se reduzem todos os raciocínios, e determinou cinco deles, chamados “anapodíticos”, porque são evidentes por si, ou seja, não têm necessidade de ulterior demonstração ⁴⁷.

Eis o esquema, com as relativas exemplificações, dos cinco anapodíticos:

[1] Se *A* é, também *B* é;

mas *A* é;

portanto também *B* é.

Exemplo: Se é dia (*A*), é claro (*B*);

mas é dia (*A*);

logo é claro (*B*).

[2] Se *A* é, também *B* é:

mas *B* não é;

45. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 38 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 132).

46. Sobre a doutrina estóica da proposição e do juízo cf. Mignucci, *Il significato della logica stoica*, pp. 119-155.

47. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, frs. 231-269. Para um aprofundamento dos anapodíticos cf. Mignucci, *Il significato della logica stoica*, pp. 166-178.

portanto tampouco *A* é.

Exemplo: Se é dia (*A*), está claro (*B*);

mas não está claro (*B*);

portanto não é dia (*A*).

[3] *A* e *B* não podem ser ao mesmo tempo;

mas *A* é;

logo *B* não é.

Exemplo: Não pode ser ao mesmo tempo dia (*A*) e noite (*B*);

mas é dia (*A*);

logo não é noite (*B*).

[4] Ou *A* é ou *B* é;

mas *A* é;

logo *B* não é.

Exemplo: Ou é dia (*A*) ou é noite (*B*);

mas é dia (*A*);

logo não é noite (*B*).

[5] Ou *A* é ou *B* é;

mas *B* não é;

logo *A* é.

Exemplo: Ou é dia (*A*) ou é noite (*B*);

mas não é noite (*B*);

logo é dia (*A*).

Esses tipos de silogismos hipotéticos foram considerados, por alguns estudiosos, mais “modernos” e mais fecundos do que os aristotélicos. Na realidade, eles não se inserem muito bem no sistema estóico. Com efeito, uma vez excluída a essência como princípio do silogismo, no âmbito do sistema estóico, os meros eventos (“incorpóreos”) ficam soltos ou, se são ligados, o laço que os une, quando não se reduz à mera identidade, acaba sendo sub-repticiamente introduzido, como demonstrou Bréhier: “Aos olhos do puro dialético [estóico] que recolhe os acontecimentos isolados, não há laço possível ou, antes, não há outro laço senão o da identidade. A dialética fica na superfície do ser. Certamente os estóicos esforçaram-se para superar o raciocínio tautológico: ‘*Si lucet, lucet; lucet autem ergo lucet*’.

Mas eles não puderam fazê-lo senão ao preço de inconseqüências e arbítrios [...]. Nenhuma doutrina estável jamais pôde impor-se aos seus olhos. A sua dialética, por paradoxal que isso possa parecer, é demasiado ligada aos fatos para ser fecunda. Ela não é capaz de sair do fato bruto e do dado nem mediante a idéia [isto é, a essência], que ela nega, nem mediante a lei [i.é: a lei que liga os fenômenos, descoberta pelas ciências modernas], que ela ainda não conhece, mas deve contentar-se com repetir indefinidamente o dado factual”⁴⁸.

6. A retórica

Como notamos acima, a retórica, segundo os estóicos, é um modo fundamental do falar, do *legein*, isto é, do *lógos*, e, enquanto tal, faz parte de direito da lógica.

Por outro lado, é também verdade que os estóicos atribuíram à retórica um valor nitidamente subordinado à dialética. De fato, a retórica é ciência que permite expor bem e claramente o verdadeiro, mas este se descobre mediante a dialética.

Eis dois significativos testemunhos:

Definem a retórica como a ciência do falar bem sobre argumentos expostos de maneira clara e unitária, e a dialética como a ciência do discutir retamente sobre argumentos através de pergunta e resposta. Por isso dão também essa outra definição: a ciência do que é verdadeiro e do que é falso, e do que não é nem verdadeiro nem falso⁴⁹.

Só com o estudo da dialética o sábio poderá raciocinar sem incorrer em erro: de fato, por meio da dialética distingue-se o verdadeiro do falso e discerne-se o que é persuasivo do que é expresso de modo ambíguo. Ademais, sem a dialética não é possível interrogar e responder metodicamente⁵⁰.

Como se vê, de onipotente instrumento político de convencimento e comoção dos ânimos — tal como Górgias a exaltara e Platão⁵¹

48. Bréhier, *La théorie des incorporels...*, pp. 35s.

49. Diógenes Laércio, VII, 42.

50. Diógenes Laércio, VII, 47 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 130, p. 39, 28ss.).

51. Ver o *Górgias* de Platão, *passim*.

a caracterizara —, a retórica torna-se simplesmente a arte do falar com elegância, isto é, a arte de dizer de modo sistemático a verdade: a dialética exprime a verdade de modo seco e sintético, a retórica exprime-a de modo apropriado e ornamentado. De resto, com a morte das *poleis* e das democracias livres, e com o advento das monarquias helenísticas, explica-se bem que à retórica, em sentido clássico, não restava mais qualquer espaço político, e que ela não podia mais manter senão um significado literário mais modesto.

E eis, segundo os estóicos, os elementos e as partes constitutivas da retórica:

A retórica é constituída pelos seguintes elementos: invenção dos argumentos, sua expressão em palavras, sua disposição e viva representação. Constituem o discurso retórico as seguintes partes: o proêmio, a narração dos fatos, a refutação da parte adversária e o epílogo⁵².

O epílogo, entendido aqui — note-se — como resumo, não como conclusão e efeito patético e emotivo: a retórica, de fato, deve apoiar-se no *lógos*.

Em suma: para os estóicos a retórica é *a forma bela do verdadeiro*. É uma purificada concepção da retórica, esta, que o próprio Platão não poderia desprezar.

7. Conclusões: relações entre a lógica e a realidade

A canônica dos epicuristas limitava-se a elaborar uma doutrina do “critério da verdade” e, reduzindo-a à sensação, não deixava espaço para uma verdadeira lógica. Ao contrário, o Pórtico, por causa da valorização do *lógos*, não limita à representação sensível a capacidade cognoscitiva do homem, admite um conhecimento intelectual, admite a validade das operações da razão e, portanto, elabora uma verdadeira lógica, como vimos. Mas que incidência tem a lógica dos estóicos sobre a realidade ou, pelo menos, sobre a realidade tal como concebida por eles, e, em geral, sobre a construção do sistema? E, sobretudo, que papel desempenha na elaboração da ética?

52. Diógenes Laércio, VII, 43.

Digamos logo que tal incidência é mínima, mesmo inexistente; e compreender a razão desse fato é muito importante tanto para a compreensão da evolução do estoicismo que, como veremos, tenderá progressivamente a desinteressar-se pela lógica, até eliminá-la, como para a compreensão da que, a nosso ver, é uma das características essenciais dos sistemas da era helenística, vale dizer, o seu *intuicionismo* de base.

A dialética estóica *não* capta o ser e a essência das coisas, mas só dos “incorpóreos”, no sentido negativo que determinamos (os incorpóreos são *irreais*) e, portanto, passa pela superfície das coisas e só capta os “acidentes” delas; o próprio silogismo hipotético, que, para ser fecundo, pretende deslocar-se das essências e dos conceitos aos “eventos” e aos “fatos”, como notamos, mesmo quando consegue fugir das puras tautologias, não sai do âmbito do incorpóreo e do acidental.

Portanto, a representação cataléptica, que é conhecimento sensível, é *a única forma de conhecimento que nos faz captar a realidade*, porque, como vimos, é um contato íntimo e imediato com as coisas corpóreas e é, ela mesma, corpórea. O pensamento e a razão, portanto, na doutrina estóica, não captam o ser: apenas o tocam.

Assim, o único sistema da era helenística a elaborar uma lógica, esvaziou-a de autêntica validade, atribuindo-lhe como objeto um “incorpóreo” ontologicamente desarticulado.

As conseqüências, que são de fundamental importância, foram muito bem determinadas por Bréhier: “A cisão completa entre esse modo de conhecer [o da representação cataléptica] e o pensamento racional e lógico, cisão que deriva da teoria dos incorpóreos, devia ter, na evolução do estoicismo, uma influência imensa [...]. Os sucessores do primeiro estoicismo, deixando completamente de lado a dialética estéril e o raciocínio hipotético, que giravam indefinidamente sobre si mesmos, deviam aplicar-se a desenvolver as conseqüências do *conhecimento intuitivo*, único ativo e real”⁵³. Em última análise, como nota ainda Bréhier, foi “o desprezo pelos incorpóreos” assinado por Proclo como uma característica dos estóicos, que produziu na sua escola o abandono da lógica discursiva em benefício dos desenvolvimentos da atividade moral e religiosa”⁵⁴.

53. Bréhier, *La théorie des incorporels...*, p. 63.

54. *Idem, ibidem*.

Acrescentaremos também que, já no âmbito do antigo Pórtico, a incompreensão da dimensão ontológica do incorpóreo (o enfraquecimento da “segunda navegação”) e a maciça redução da incidência da lógica sobre o real provocam as seguintes consequências: a física, como já no âmbito do epicurismo, também no estoicismo acaba por sobrepor-se notavelmente à lógica, e a própria ética acaba por sobrepor-se, não só à lógica, também à física. Na elaboração da física, em certa medida, socorre a representação cataléptica, mas, além desta, é uma intuição religiosa (que veremos ser de caráter panteísta) que dá coerência ao conjunto, enquanto na elaboração da ética a verdadeira mola é um novo sentimento da vida, uma nova *intuição emocional dos valores*. Também no antigo Pórtico, portanto, a lógica, mesmo elaborada e estudada acuradamente (e, por Crísipo, até mesmo de modo obstinado), fica estruturalmente à margem e na superfície do sistema.

IV. A FÍSICA DO ANTIGO PÓRTICO

1. Características da física estóica e as suas relações com a física epicurista

Como para os epicuristas, também para os estóicos, a física não é de modo algum uma doutrina concernente a um setor da realidade, mas uma doutrina da *physis* em sentido pré-socrático, vale dizer, uma doutrina que pretende conhecer a totalidade da realidade, apontando os princípios e as leis que constituem o seu fundamento. Ela é, pois, uma verdadeira ontologia, uma metafísica da imanência, como veremos¹. Como para os epicuristas, a física, para os estóicos, tem a tarefa de determinar os espaços ontológicos nos quais pode-se situar a ética, e é constituída em função da ética. As analogias entre a física do Jardim e a do Pórtico encontram-se até mesmo na formulação e no enfoque dos problemas particulares.

Sob essas analogias, porém, inserem-se contrastes radicais, que resultam tanto mais intensos e gritantes, justamente pelo fato de derivarem de soluções opostas para os *mesmos problemas*, ademais, enfocados *para alcançar um mesmo fim*. Pode-se dizer, em geral, que as soluções físicas adotadas pelos estóicos são, na maioria dos casos, exatamente opostas às dos epicuristas.

Afirmou-se até mesmo que se trata “não tanto de diferenças quanto de reações e, por assim dizer, de um corpo a corpo entre duas filosofias”².

Epicuro repropôs o pluralismo atomista, os estóicos propõem, ao invés, o monismo; Epicuro sustentou a absoluta falta de finalismo, os estóicos sustentam calorosamente a teleologia; Epicuro afirmou o

1. Sobre a física estóica existe um trabalho de S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Londres 1959, que aconselhamos vivamente porque mostra o diferente enfoque que assume a física estóica, lida em chave “científica”, ou melhor, científicista. O autor interpreta a física do Pórtico com a mentalidade do cientista moderno, e os resultados da sua pesquisa mostram, justamente na sua clareza e precisão, que, dentro de tal perspectiva, não é possível captar a autêntica mensagem do Pórtico.

2. Robin, *Storia del pensiero greco*, p. 415.

mecanicismo, os estóicos reafirmam o hilozoísmo e o vitalismo; Epicuro defendeu a infinidade dos mundos, os estóicos defendem a existência de um único mundo e, ademais, finito; Epicuro sustentou a existência do átomo e, portanto, a impossibilidade de divisão ao infinito da matéria, os estóicos sustentam, ao contrário, a doutrina do contínuo dinâmico e a possibilidade da divisão ao infinito; Epicuro fez do vazio um princípio, os estóicos negam categoricamente que no mundo exista o vazio e o confinam fora do mundo; Epicuro negou a penetrabilidade dos corpos, os estóicos afirmam a penetrabilidade dos corpos; Epicuro pôs os Deuses totalmente fora do mundo e sem qualquer relação com ele, os estóicos identificam Deus com o princípio constitutivo do mundo e com o próprio mundo; Epicuro negou categoricamente qualquer Providência, os estóicos fazem da Providência um dogma fundamental; Epicuro negou o destino com o seu *clínamen*, os estóicos fazem do Destino a outra face da Providência, tão essencial quanto a Providência. E o elenco das oposições poderia estender-se ulteriormente.

Na verdade, tais oposições brotam coerentemente de duas opostas visões do mundo: as mais opostas que possamos imaginar *num espaço deixado à comum negação da transcendência*. A física epicurista e a física estóica representam as duas formas entre si mais distantes do materialismo antigo, mas são, ambas, um materialismo que recusa *in toto* os êxitos da “segunda navegação” de Platão.

Só tendo bem presente as analogias acima indicadas, junto com esta última, compreende-se plenamente o sentido das oposições específicas, assim como o exato alcance do ininterrupto afrontamento das duas escolas.

2. O materialismo e o corporeísmo do Pórtico

A primeira característica que diferencia a física do Pórtico não só da do Jardim, mas, em certo sentido, também da física de todos os pensadores gregos, é a seguinte: o seu *materialismo* configura-se nitidamente como *monismo panteísta*. De fato, se alguns dos sistemas pré-socráticos, sob certos aspectos, podem parecer monistas e panteístas, é só porque nós os interpretamos usando esclarecimentos e descobertas posteriores, e os julgamos em função de categorias das quais não sabe-

mos e não podemos prescindir, mas que os pré-socráticos certamente não possuíam. No caso dos estóicos, ao invés, a questão é completamente diferente. Os conceitos de corpóreo e incorpóreo, matéria e espírito, imanência e transcendência, monismo e pluralismo já tinham sido claramente elaborados e assimilados pelo conhecimento filosófico; e o Pórtico constrói a sua visão da realidade exatamente na base de um consciente aproveitamento de tais aquisições, como agora veremos.

Para começar, é importante esclarecer o sentido que deve ser dado ao termo *materialismo* no contexto estóico: sem esse preliminar esclarecimento escapar-nos-ia o sentido peculiar do monismo panteísta do Pórtico.

Os estóicos, como os epicuristas, negam a existência de qualquer realidade que seja puramente espiritual. E, como os epicuristas, dirigem contra Platão as mesmas armas que ele, no *Sofista*, usou para refutar os pensadores materialistas, os quais sustentavam que só existe o que é corpo³. De fato, Platão disse, no *Sofista*, que só pode ser considerado real o que é *capaz de agir e de padecer*, e que tal é o ser ideal⁴. Como os epicuristas⁵, também os estóicos apropriam-se dessa definição e afirmam que a *capacidade de agir e de padecer* pertence *somente* ao que é corpóreo e material:

Tudo o que age ou padece é corpóreo⁶.

O ser se diz só do que é corpo⁷.

Ser e corpo são idênticos⁸.

O ser, enquanto tal, é *materialidade e corporeidade*. Na base desse pressuposto, compreende-se que os epicuristas considerassem corpóreo tudo o que tem realidade, sem qualquer exceção. Corpo é

3. Cf. Platão, *Sofista*, 247 d ss.

4. Ver o vol. II, pp. 49s.

5. Cf. *supra* a exposição que fizemos dos pontos fundamentais da física epicurista. Pohlenz (*La Stoa*, I, p. 120) nota, justamente, que o materialismo estóico é medido por uma inversão da posição de Platão, mas não reconhece que isso já fora feito por Epicuro (ver, por exemplo, *Epístola a Heródoto*, 67).

6. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 90 (p. 25, 36s.), e III, fr. 84 (p. 20, 37); cf. também I, frs. 342, 363, 387.

7. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 329 (p. 117, 5s.).

8. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 359 (p. 123, 17s.).

Deus, corpo é a alma, corpo é o bem, corpo é o saber, corpos são as paixões, corpos são os vícios e corpos são as virtudes. E dado que sobre os primeiros voltaremos repetidamente, leiamos uma passagem esclarecedora da redução a corpos das virtudes e vícios. Escreve Sêneca, relatando o pensamento do antigo Pórtico:

O bem é um corpo? O bem age, de fato traz benefício. O que age é um corpo. O bem age sobre a alma e, de certo modo, forma-a, dirige-a, ativa-a, estas, próprias de um corpo. Os que são bens do corpo são corpo. Portanto, o são também os que são próprios da alma. De fato, também esta é um corpo. O bem do homem é necessariamente corpóreo, enquanto ele é dotado de corpo. Eu mentiria se dissesse que tudo o que o alimenta, o conserva, restitui-lhe a saúde não é corpo; portanto, também o seu bem é um corpo. Não penso que poderias duvidar do fato de serem corpos as paixões [...] como, por exemplo, a ira, o amor, a tristeza: se duvidas, pensa como elas nos fazem mudar o rosto, como nos fazem enrugar a fronte, como tornam serena a face, como nos fazem enrubescer e como nos fazem empalidecer. E então? Por que pensas que estes sinais tão manifestos são provocados no corpo, senão por um corpo? Se as paixões são um corpo, o são também os males da alma: avareza, crueldade, vícios inveterados, que chegaram a ponto de não poder mais ser curados. Portanto, são corpos também a iniquidade e todas as suas formas, a maldade, a inveja, a soberba. Segue-se daí que também os bens são corpos, em primeiro lugar porque estão em contraste com aqueles, depois porque dão-te os mesmos indícios. Ou não vês quanto vigor dá aos olhos a fortaleza? Quanta atenção a prudência? Quanta moderação a calma e verecúndia? Quanta serenidade a alegria? Quanto rigor a severidade? Quanta remissão a moderação? São corpos, portanto, os que mudam a cor e o aspecto dos corpos e agem sobre eles como se fossem seu domínio. Todas essas virtudes citadas são bens e bem é tudo o que delas deriva. Pode-se duvidar de que seja corpo aquilo por que alguma coisa pode ser tocada? Todas essas coisas que citei não poderiam determinar mudanças num corpo se não o tocassem; portanto, são corpóreas. E ainda, o que tem força para empurrar, constringer e comandar, é um corpo. E então? Por acaso o temor não detém? A audácia não impulsiona? A fortaleza não excita e não dá ímpeto? A moderação não freia e não contém? A alegria não eleva e a tristeza não deprime? Enfim, tudo o que fazemos, fazemo-lo sob o impulso da malícia ou da virtude: o que comanda um corpo é um corpo, o que pode fazer violência a um corpo é corpo. O bem do corpo é algo corpóreo. O bem do homem também é bem do corpo: portanto, é coisa corpórea⁹.

9. Sêneca, *Epist.*, 106, 2 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, 84). Ver também, de Sêneca, a *Epist.* 113.

3. O monismo panteísta

“Corpo” é, porém, para os estóicos, um conceito complexo. Com efeito, na determinação desse conceito eles percorrem a via exatamente oposta com relação à via pluralista-atomista-mecanicista dos epicuristas. Corpo é, para os estóicos, *matéria e qualidade* (ou *forma*), unidas entre si de tal maneira, que uma é estruturalmente inseparável da outra e vice-versa. A qualidade-forma é a causa ou o princípio ativo, enquanto a matéria é o princípio passivo; a primeira é sempre e somente imanente à segunda e em nenhum caso pode ser dela separada e subsistir independentemente. Relata Sêneca:

Como sabes, os nossos estóicos afirmam que na realidade dois são os princípios essenciais dos quais nascem todas as coisas, a causa e a matéria. A matéria jaz como substância inerte, pronta para todas as mutações, mas firme se nada a move; a causa, ao invés, isto é, a razão, informa a matéria, reelabora-a como quer, extraindo-lhe a variedade das suas obras. É, portanto, necessário que exista um princípio do qual uma coisa é extraída e um princípio do qual a coisa é feita: esse primeiro princípio é a causa, o outro primeiro princípio é a matéria¹⁰.

Uma numerosa série de testemunhos insiste na “inseparabilidade” do princípio ativo e do princípio passivo¹¹. Parece-nos que a seguinte passagem de Calcídio exprime bem o conceito da co-eterna e estrutural união dos dois princípios:

Essa essência [a matéria] é finita, única e comum substância de toda coisa existente; divisível e sujeita a toda espécie de mutação. Deslocam-se, de fato, as suas partes, mas não perecem. Prestando-se à composição de toda espécie de figura, como cera que se pode informar de mil modos, não tem uma qualidade própria; e também *nunca se apresenta senão juntamente e inseparavelmente ligada a alguma qualidade*. Não tendo nem princípio nem fim, pois não surge do nada nem se reduz ao nada, *não está privada de um espírito e vigor eterno, que a move segundo a razão*, às vezes inteiramente, às vezes em parte, e é causa de tão freqüente e impetuosa mutação do universo. Ora, esse espírito movente não é a natureza, mas a alma, e, bem entendido, racional, que dá vida ao mundo sensível e imprime-lhe a beleza da qual ele resplende [...] ¹².

10. Sêneca, *Epist.*, 65, 2 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 303).

11. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, frs. 306ss.

12. Calcídio, *In Tim.*, cap. 292 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 88).

Esse princípio que penetra toda a matéria, informa-a e plasma, a move e agita inteiramente é, além dos diferentes nomes que assume (mente, alma, natureza e semelhantes), o próprio Deus. Escreve Diógenes Laércio:

Segundo os estóicos, os princípios do universo são dois, o ativo e o passivo. O princípio passivo é a substância sem qualidade, a matéria; o princípio ativo é *a razão na matéria, isto é, deus*. E deus, que é eterno, é demiurgo criador de todas as coisas no processo da matéria¹³.

E Temístio:

Os discípulos de Zenão sustentam concordemente que Deus penetra toda a realidade, e que ora é inteligência, ora alma, ora natureza [...] ¹⁴.

A penetração de Deus (que é corpóreo) através da matéria e de toda a realidade (que também é corpórea) é possível no estoicismo, em virtude do dogma da “comistão total dos corpos” (κράσις δι' ὅλων). Recusando a teoria dos átomos dos epicuristas, os estóicos admitiram a divisibilidade ao infinito dos corpos e, portanto, a possibilidade de que as partes dos corpos possam, entre si, unir-se intimamente, de modo que dois corpos possam fundir-se em um. É evidente que tal tese comporta a afirmação da *penetrabilidade dos corpos* e, mais ainda, coincide com ela. Por aporética que seja essa tese (não é o caso de nos deter nas dificuldades que ela apresenta, pois são evidentes), ela é, contudo, exigida pela forma do materialismo panteísta adotado pelo Pórtico¹⁵.

Das passagens lidas e das observações feitas podemos extrair as seguintes conclusões:

a) A concepção de fundo da física estóica é uma forma de corporeísmo e de materialismo, porque reduz o ser à corporeidade e à materialidade.

b) Esse materialismo, em vez de tomar a forma do mecanicismo e do pluralismo atomista, como nos epicuristas, configura-se em sentido hilemórfico, hилоzoísta e monista. O corpo é sempre matéria unida à

13. Diógenes Laércio, VII, 134 (= von Arnim, S.V.F., I, fr. 85).

14. Temístio, *In Arist. De anim.*, pp. 35, 32ss. Heinze (= von Arnim, S.V.F., I, fr. 158).

15. Sobre a concepção da mistura total dos corpos e da penetrabilidade dos corpos cf. von Arnim, S.V.F., II, frs. 463-481.

qualidade, inseparáveis uma da outra; e todo corpo é sempre um momento incidível do todo do qual é parte. Existe uma única matéria, a qual traz em si o princípio da vida e da racionalidade, que faz germinar da matéria todas as coisas. Princípio passivo e princípio ativo, matéria e Deus, *não são*, pois, *duas entidades separadas*; são lógica e conceitualmente distinguíveis, mas ontologicamente inseparáveis: constituem, portanto, uma única realidade. Consequentemente, todas as coisas múltiplas e singulares referem-se aos dois princípios que coexistem ontologicamente, assim como os múltiplos membros referem-se ao organismo uno. E porque una é a matéria e uno é o princípio ativo, uno é o cosmo que abarca em si tudo. A concepção monista é claríssima.

c) Dado que o princípio ativo, Deus, é incidível da matéria, e dado que não há matéria sem forma, Deus está em tudo e Deus é tudo. Deus coincide com o cosmo. Escreve Diógenes Laércio:

Como substância de Deus, Zenão indica todo o cosmo e o céu¹⁶.

E ainda:

Cosmo tem, para os estóicos, um triplice significado: primeiro, *Deus mesmo*, cuja qualidade é idêntica à de toda substância do universo; ele é, por isso, incorruptível e ingênito, criador da ordem universal, que, em determinados períodos de tempo, absorve em si toda a substância do universo e, por sua vez, a gera de si¹⁷.

Confirma-o outro testemunho:

Chamam Deus a todo o cosmo e suas partes¹⁸.

Portanto, também o panteísmo da concepção estóica é claríssimo.

4. O esvaziamento ontológico do incorpóreo

Com base no que foi dito até aqui, é possível compreender plenamente a curiosa posição que os estóicos assumiram com relação ao

16. Diógenes Laércio, VII, 148 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 163).

17. Diógenes Laércio, VII, 137 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 526).

18. Ário Didimo, *apud* Eusébio, *Praep. evang.*, XV, 15 (= Diels, *Doxographi graeci*, 29, p. 464 = von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 528).

“incorpóreo”. Dissemos¹⁹ que a redução do ser a corpo comporta, como necessária consequência, a redução do in-corpóreo (do que é privado de corpo) a algo que é *privado de ser*. O incorpóreo, carecendo justamente da corporeidade, carece dos conatos que são distintivos do ser, ou seja, *não pode nem agir nem padecer*:

Nada pode ser produzido do que é incorpóreo²⁰.

O incorpóreo por sua natureza não é capaz de agir, nem de padecer²¹.

Os incorpóreos não são, todavia, o nada, e, tampouco se esgotam no âmbito da dialética, vale dizer, no âmbito dos *lektá*, dos “exprimíveis”, dos quais falamos acima²². De fato, é-nos relatado que, além dos *lektá*, os estóicos afirmavam ser “incorpóreos” também o *lugar*, o *tempo* e o *infinito*²³.

As razões pelas quais os *exprimíveis* são “incorpóreos” já foram explicadas quando tratamos da lógica²⁴.

O *lugar*, que é entendido como “o que é ocupado inteiramente por um corpo”²⁵, é incapaz de agir ou padecer, e é, por assim dizer, *um efeito do ser-aí do corpo* e, por isso, é in-corpóreo (recorde-se que, para os estóicos, os efeitos produzidos pelos corpos não são corpos)²⁶.

O *tempo* é o “intervalo [ou a dimensão] do movimento”²⁷ ou, como afirmava Crisipo, “o intervalo do movimento do cosmo”²⁸. Como tal, o tempo não pode ter nenhuma capacidade de agir ou padecer; ele é o efeito do ser-aí, do viver e do mover-se dos corpos e, em geral, do cosmo, e, como tal, é “incorpóreo”. Ademais, ele é incorpóreo

19. Cf. *supra*, § 2.

20. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 90 (p. 25, 35s.).

21. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VIII, 263 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 363).

22. Cf. *supra*, pp.285ss.

23. Cf. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, X, 218 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 331).

24. Cf. *supra*, pp. 286ss.

25. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, frs. 501-508.

26. Cf. sobre a teoria estóica do lugar, Bréhier, *La théorie des incorporels...*, pp. 37-44.

27. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 93.

28. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, frs. 509-521.

pela ulterior razão de que é *infinito* (nas dimensões do passado e do futuro) e nenhum corpo, para os estóicos, pode ser infinito²⁹.

O *vazio*, concebido como “ausência de corpo”³⁰, é posto fora do cosmo e também concebido como infinito (justamente porque a absoluta ausência de corpo comporta a ausência de limites), é “incorpóreo” pelas mesmas razões³¹.

Esta concepção do “incorpóreo” suscita numerosas aporias, das quais, em parte pelo menos, os próprios estóicos foram conscientes. De fato, surge espontaneamente a questão: se o “incorpóreo” não tem ser porque não é corpo, então é não-ser, é nada. Para fugir a tal dificuldade, os estóicos foram constrangidos a negar o *ser* como o gênero supremo e predicável de qualquer coisa, e a afirmar que o gênero mais amplo de todos é o “τὶ”, o “algo”.

Escreve Alexandre:

[Os estóicos afirmam] que o ser se predica somente dos corpos [...]. Por isso dizem que o “algo” é um gênero mais amplo do que ele, predicado não só dos corpos, mas também dos incorpóreos³².

Essa doutrina deve ter suscitado não poucas perplexidades³³. Sêneca, que, pessoalmente, não a aceitou, diz-nos expressamente que ela foi sustentada não por todos, mas só por *alguns estóicos*:

Aquele gênero universal do ser (τὸ ὄν) não tem nada acima de si; é o início das coisas, todas estão sujeitas a ele [...]. Os Estóicos verdadeiramente querem superpor a este um gênero ainda mais compreensivo [...]. A *alguns estóicos* [*stoicis quibusdam*] parece que o gênero primeiro seja o “algo” (*quid*)³⁴.

É claro que tal doutrina, subvertendo o próprio estatuto da ontologia clássica, devia fatalmente cair num emaranhado de contradições, donde a perplexidade dos próprios estóicos.

29. Sobre a doutrina do tempo cf. Bréhier, *La théorie des incorporels...*, pp. 44-53.

30. Sobre o vazio cf. os fragmentos citados na nota 25.

31. Sobre a concepção estóica do vazio cf. Bréhier, *La théorie des incorporels...*, pp. 44-53.

32. Alexandre, *In Arist. Top.*, 301, 19 Wallies (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 329).

33. Basílides e os seus seguidores recusaram-se até mesmo a admitir a existência do incorpóreo assim entendido, como nos relata Sexto Empírico, *Adv. math.*, VIII, 258 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, p. 268, 5-8).

34. Sêneca, *Epist.*, 58, 12 e 15 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 332).

Plotino observa justamente:

Este “algo” é tal, que se torna incompreensível e impensável até mesmo para eles e não se liga nem ao incorpóreo nem ao corpóreo; e eles não deixaram nenhum caráter discriminante de modo a poder-se, em seguida, com ele, subdividir o “algo”; além disso, “algo” ou é ser ou é não-ser: então, se é ser, é uma das suas espécies; se é não-ser, é o ser que não é — e assim por diante na interminável série de absurdos³⁵.

Naturalmente, nesse contexto, perdia todo sentido a tábua aristotélica das categorias, que são as supremas “divisões” ou os supremos “gêneros” do ser.

Os estoicos reduziram as categorias a duas fundamentais, às quais acrescentaram outras duas que, porém, situam-se num plano muito diferente. As duas categorias fundamentais são: a substância, entendida como *substrato material* (ὑποκείμενον), e a *qualidade* (ποιόν), entendida como qualidade que, unida ao substrato, determina a essência das coisas individuais. Ambas são materiais e corpóreas e são indistinguíveis uma da outra (como vimos no parágrafo precedente)³⁶. As duas outras categorias são constituídas pelos *modos* (πῶς ἔχοντα) e pelos *modos relativos* (πρὸς τί πῶς ἔχοντα)³⁷. Essas duas categorias, na medida em que exprimem efeitos e eventos das coisas, deveriam situar-se entre os “incorpóreos”.

Com efeito, alguns estudiosos afirmam poder tirar tais conclusões³⁸, que, contudo, são contraditas expressamente pelos textos.

Em todo caso, é evidente a fragilidade especulativa desse ponto, ademais, essencial, da ontologia do Pórtico. Também o materialismo vitalista estoico, assim como o materialismo mecanicista epicurista, não consegue justificar os seus pressupostos de base.

35. Plotino, *Enéadas*, VI, 1,25.

36. Sobre as categorias estoicas cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, frs. 369ss.

37. Sobre essas duas categorias cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, frs. 399-404.

38. Cf. Bréhier, *La théorie des incorporels...*, p. 43 (Para um aprofundamento dessa teoria estoica das categorias cf. J. M. Rist, *Categories and their Uses*, in A. A. Long, *Problems...*, pp. 38-57.

5. Ulterior determinação da concepção estoica de Deus e do Divino

Antes de proceder, devemos voltar ao conceito de Deus, que constitui o eixo em torno do qual gira toda a física estoica, e aprofundá-lo ulteriormente.

a) Já explicamos acima o que significa a identificação de Deus e *physis*, seja do ponto de vista histórico, seja do ponto de vista especulativo.

Todavia, é necessário afirmar ainda o seguinte. Para os pré-socráticos, *physis* era o princípio material, para Platão, *physis* no sentido mais elevado indicava até mesmo a Idéia; para Aristóteles, *physis* indicava, na acepção mais qualificada, o *eidos* ou a essência imanente das coisas, assim como o princípio imanente do qual brota o crescimento das coisas. Para os estoicos, *physis* implica matéria, mas implica também o princípio intrínseco agente que é, que dá e que se torna forma de todas as coisas, isto é, o princípio que faz tudo nascer, crescer e ser. A *physis* estoica subsume em si seja os significados materialistas, seja os espiritualistas, desenvolvidos paulatinamente na precedente especulação. Compreende-se, portanto, que ela só possa verdadeiramente significar Deus concebendo-o de maneira imanentista e panteísta³⁹.

b) O Deus que é *Physis*, é também *lógos*, vale dizer, princípio de inteligência, racionalidade e espiritualidade. E compreende-se que, uma vez negada a existência de qualquer realidade e de qualquer substância que não seja material e corpórea, esse princípio de inteligência e de racionalidade só pode ser imanente à matéria e não pode, ontologicamente, ser diferente da matéria e da corporeidade. Leiamos, *ad abundantiam*, dois testemunhos a respeito:

Crísipo e Zenão [...] puseram como princípio de todas as coisas Deus e o entenderam como o *corpo mais puro* [...] ⁴⁰.

39. Sobre a *physis* estoica e sobre os seus diferentes significados ver: E. Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlim 1932; Heinrich und Marie Simon, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*, Berlim 1956; Pohlenz, *La Stoa*, I, pp. 126ss.

40. Hipólito, *Philosoph.*, 21, 1 (Diels, *Doxographi graeci*, p. 571 = von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 153).

Platão e Zenão, o estóico, tratando da essência de Deus, não a conceberam do mesmo modo, mas Platão pensou Deus como incorpóreo, Zenão, ao invés, pensou-o *como corpo*⁴¹.

Essa conclusão dos estóicos era necessária, porque o que não é corpo, para eles, não é realidade e não é ser; e se Deus é, é corpo, como é corpo todo ser.

c) Compreende-se bem, desse modo, que os estóicos podiam identificar o seu Deus-*physis-logos* com o *fogo* artífice, com o heraclitiano “raio que tudo governa”⁴², ou também com o *pneuma*, que é “sopro ardente”, ou seja, ar dotado de calor⁴³. O fogo, com efeito, é o princípio que tudo transforma e penetra; o quente é o princípio *sine qua non* de qualquer nascimento, crescimento e, em geral, de qualquer forma de vida.

Escreve Cícero:

Todos os seres que se nutrem e crescem contêm em si energia calorífica sem a qual não poderiam nem nutrir-se nem crescer; de fato, tudo o que tem em si fogo e calor move-se com o seu próprio movimento; mas tudo o que se nutre e cresce caracteriza-se por um movimento contínuo e constante, e quanto mais tempo ele permanece em nós, tanto mais permanecem em nós a sensibilidade e a vida, sendo que, quando o calor se enfraquece e se extingue, também nós perecemos e extinguimos. Cleanto prova isso demonstrando o quanto de energia calorífica existe em cada corpo. Para ele não há alimento maciço que não queime em seguida, dia e noite, depois de ingerido; e o calor que dele deriva conserva-se ainda nos refugos dos quais a natureza se desfaz. Ademais, as veias e as artérias não param nunca de pulsar como se fosse o fogo a imprimir-lhes o movimento e, freqüentemente, observou-se que o coração, arrancado a um animal, palpitava de modo a imitar o rápido movimento da chama. Portanto, tudo o que vive, seja animal ou vegetal, vive por força do calor que traz em si. Do que se deve deduzir que a substância que constitui o calor possui uma força vital que se estende a todo o universo⁴⁴.

41. Ps. Galeno, *Hist. philos.*, 16 (Diels, *Doxographi graeci*, p. 608 = von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 153).

42. Diels-Kranz, 22 B 64.

43. Cf. Alexandre, *De an.*, 26, 13 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 786); Id., *De mixtione*, 224, 32ss. (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 310, p. 112, 35s.): *ivi*, 224, 14 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 442).

44. Cícero, *De nat. deor.*, II, 9, 23s. (a passagem é parcialmente apresentada em von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 513).

E depois de ter demonstrado que todos os elementos naturais que constituem o mundo implicam calor, Cícero conclui:

Porque todos os elementos que constituem o mundo são *sustentados pelo calor*, também o mundo no seu conjunto *deve a sua conservação por tão longo lapso de tempo ao mesmo e idêntico elemento*; e tal conclusão é tanto mais válida quanto mais se deve admitir que esse mesmo elemento, *identificando-se com o calor e com o fogo, penetra toda a natureza e leva consigo a força criadora e a causa da geração, em virtude da qual todos os animais e os seres, cujas raízes são sustentadas pela terra, estão sujeitos às leis do nascimento e do crescimento*⁴⁵.

Alexandre de Afrodísia confirma:

É opinião de Crísipo [...] que toda a realidade é unificada por um *pneuma* que a invade inteiramente e pelo qual o todo é mantido unido, permanece e consente consigo mesmo⁴⁶.

E numerosos outros testemunhos confirmam plenamente a doutrina⁴⁷.

d) Essa concepção panteísta-materialista de Deus *não exclui o politeísmo*. Também para os estóicos, de fato, como para todos os gregos, as concepções de Deus uno e de Deus múltiplo não se excluem mutuamente, e monoteísmo e politeísmo não parecem posições antitéticas. Eles, de fato, falam de Deus uno e, ao mesmo tempo, de Deuses múltiplos, e, por fim, falam de “Demônios” e de “Heróis” intermediários entre Deuses e homens. O Deus é o *lógos*-fogo, é o princípio ativo supremo ou, noutra perspectiva, é a totalidade do cosmo. Os Deuses múltiplos são os Astros, isto é, partes privilegiadas do cosmo, e são concebidos como seres vivos e inteligentes⁴⁸.

Relata Diógenes Laércio:

Os estóicos afirmam existir alguns *demônios* que têm afetos e sentimentos comuns com a humanidade e que *vigiam sobre o curso das coisas humanas*. Crêem também nos heróis, que são *as almas sobreviventes dos homens virtuosos*⁴⁹.

45. Cícero, *De nat. deor.*, II, 9, 28.

46. Alexandre, *De mixtione*, 216, 14 (= von Arnim, S.V.F., II, fr. 473).

47. Cf. o índice de M. Adler para os S.V.F., de von Arnim, vol. IV, p. 124ss.

48. Cf. von Arnim, S.V.F., II, frs. 92, 613, 685, 1027, 1076.

49. Diógenes Laércio, VII, 151 (= von Arnim, S.V.F., II, fr. 1102).

Deve-se, porém, notar que só o *lógos* é verdadeiramente Deus eterno; os outros são Deuses de longa vida, mas nascem e morrem junto com as evoluções cíclicas do cosmo, que, como veremos, no grande ano recorrente, é devorado pelo fogo e, em seguida, regenerado:

Todos os Deuses nascem e morrem, exceto o Deus supremo, que se identifica com o fogo eterno e permanece através das conflagrações e das sucessivas renovações do universo⁵⁰.

e) A mitologia politeísta, alegoricamente interpretada, isto é, considerada como expressão poética de uma verdade física, podia assim ser acolhida pelos estóicos e considerada conciliável com a sua doutrina. Eis como Diógenes Laércio relata esse ponto da doutrina do Pórtico:

Deus é um ser imortal, racional, perfeito e inteligente, feliz, não suscetível de qualquer mal, solícito, por sua providência, pelo cosmo e tudo o que nele existe; mas não é antropomorfo. É o demiurgo do universo e, como pai de todas as coisas, é o que penetra em tudo ou em parte e é chamado com muitos nomes segundo os modos do seu poder. É chamado *Dia* (Δία) porque tudo advém por meio (διὰ) dele; é chamado *Zeus* (Ζῆνα) porque é autor do viver (ζῆν) ou porque penetra toda a vida; é chamado *Atena* (Ἀθηνᾶν) porque a sua hegemonia se estende até o éter (αἰθέρα); *Hera* (Ἥραν) porque domina o ar (ἄερα); *Efesto*, porque é senhor do fogo criador; *Possêidon* porque domina todas as águas; *Demetra* porque domina todas as terras. Do mesmo modo, impuseram-lhe também outros nomes, para destacar outras propriedades particulares⁵¹.

f) O Deus estóico, na lógica do sistema, à medida que se identifica com a natureza, *não pode ser pessoal*. Conseqüentemente, a oração não tem sentido, se Deus é o impessoal *lógos* e a natureza: tanto mais que, como veremos, o homem, para realizar a sua vida, não tem nenhuma necessidade da ajuda de Deus. Todavia, na história do Pórtico, Deus tenderá sempre mais a assumir traços espirituais e pessoais, a religiosidade tenderá sempre mais a penetrar fortemente o sistema, e a oração vai adquirir um sentido preciso. De resto, é destino fatal do panteísmo o fato de não poder manter em justo equilíbrio a

50. Plutarco, *De comm. not.*, 31, p. 1066 a (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 536).

51. Diógenes Laércio, VII, 147 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 1021).

identificação de Deus e Natureza, e tender a dissolver-se, em última análise, no ateísmo ou no teísmo. O Pórtico inclinar-se-á, particularmente na sua última fase, para o teísmo, mesmo sem poder alcançá-lo plenamente. Em todo caso, já no âmbito do primeiro Pórtico, com Cleanto, manifestou-se um vivo sentimento religioso, que encontrou plena expressão no célebre *Hino a Zeus* (o único amplo fragmento direto que possuímos do antigo Pórtico), que leremos integralmente, por ser a síntese de tudo o que os estóicos antigos pensaram sobre Deus, nos seus tons religiosos, o que era uma prerrogativa exclusiva de Cleanto:

Ó glorioso, mais que todos os outros,
Ó suma potência eterna, Deus dos muitos nomes,
Ó Zeus, guia e senhor da Natureza,
Que governas com Lei o universo,
Salve! Todos os mortais devem louvar-te,
Pois somos da tua estirpe, e possuímos a palavra
Como reflexo da tua mente,
Únicos entre todos os viventes
Que sobre a nossa terra têm vida e movimento.
A Ti se eleve dos meus lábios o hino,
E que eu cante sempre o teu poder!
A Ti todo o admirável universo,
Girando sempre em torno dessa terra,
Obedece, deixando-se guiar por Ti,
Fazendo do Teu comando o seu querer:
Como instrumento, nas invencíveis mãos,
Tens em teu poder o raio de duplo fio,
Ígneo, sempre aceso e vivo,
Sob cujos golpes toda a Natureza
Cumpre todas as suas obras.
Com ele diriges a Razão comum,
Que tudo penetra, tocando igualmente
Os grandes e os pequenos luzeiros;
Por isso, Tu, ó grande Senhor,
Dominas tudo em todo tempo.
Sem ti, nada se cumpre sobre a terra,
Ó espírito divino; nem na sagrada esfera celeste,
Nem entre os abismos marinhos;
Salvo o que fazem os espíritos perversos
Seguindo estultos conselhos.
Mas até os excessos tu sabes nivelar,

E dar ordem à desordem;
São caras a Ti as criaturas que Te são inimigas:
Juntaste no todo, em harmonia, Senhor,
O bem e o mal, de modo que a Razão única,
Em todos desenvolve-se e vive eternamente.
Dela fogem os mortais de alma corrompida,
Miseros! que em todo tempo
Desejam possuir o seu bem,
Mas não vêem a Lei universal de Deus,
E não ouvem mais a sua voz;
Embora se a seguissem com prudência,
Poderiam gozar uma vida feliz.
Porém, na sua estultice,
Tendem uns a tal vício, outros a outro,
Outros, para conquistar a fama,
Em duras lutas e ambiciosas ocupações
São totalmente envolvidos,
Outros, ainda, dirigem seus pensamentos ao lucro,
Sem medida e sem qualquer decoro;
E outros buscam uma vida inoperosa,
Para gozar de todo prazer carnal,
Arrastados ora a um, ora a outro,
Insaciados, sempre insatisfeitos,
Fazendo, no entanto, com cálculo e cuidado,
Todo o contrário do que busca o seu desejo.
Mas Tu, dispensador de todos os bens,
Senhor das nuvens e do cintilante raio,
A todos os homens libertas do erro,
E a ignorância que os faz sofrer,
Tu, Ó Pai, dissipas de todas as almas.
Dá-nos a todos alcançar o Teu pensamento,
Com o qual reges todo o universo com justiça,
Para que, honrados por Ti,
Rendamos-Te a devida honra,
Celebrando em hinos sem fim as Tuas obras,
Como é devido a todo mortal.
Pois não há mais alta estima,
Para os homens como para os Deuses,
Do que louvar como se deve,
A lei universal que governa o mundo⁵².

52. von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 537.

6. O finalismo e a Providência (*prónoia*)

Contra o mecanicismo dos epicuristas, os estóicos defendem com todas as armas uma rigorosa concepção finalista. Já Platão e Aristóteles tinham formulado uma concepção nitidamente teleológica do cosmo; mas os estóicos vão mais além. Com efeito, se todas as coisas, sem exceção, são produzidas pelo imanente princípio divino que é *lógos*, inteligência e razão, tudo é rigorosa e profundamente racional, tudo é como a razão quer que seja e como não pode não querer que seja, tudo é como deve ser e como é bom que seja, e o conjunto de todas as coisas é perfeito: não há obstáculo ontológico à ação do artifice imanente, pois a própria matéria é o veículo de Deus, e assim tudo o que existe tem o seu significado exato e é feito do melhor modo possível; o todo é em si perfeito: as coisas individuais, mesmo sendo consideradas imperfeitas em si, têm a sua perfeição no conjunto do todo. Relata Cícero:

Non há nada, exceto o mundo, ao qual nada falte e que seja perfeitamente realizado e idôneo às suas funções em todos os mínimos pormenores. Com singular penetração Crisipo sustenta que, como para o escudo inventou-se uma cobertura e para a espada uma bainha, assim todos os seres, com exceção do mundo no seu conjunto, foram criados por causa de outros. As messes e os frutos que a terra produz teriam sido criados para servir aos animais, criados por sua vez para servir ao homem: o cavalo para transportá-lo, o boi para arar a terra, o cão para ajudá-lo na caça e para protegê-lo. O homem, em si imperfeito, mas participe do que é perfeito, teria nascido para contemplar e imitar o mundo. Mas o mundo, dado que abarca em si todas as coisas e nada existe que não faça parte dele, é absolutamente perfeito⁵³.

E Sêneca, a favor do finalismo universal e da perfeição do mundo, acrescenta um argumento que se tornará famoso com Leibniz, mas que o estoicismo, como logo veremos, formulou perfeitamente:

Nenhum animal é perfeitamente igual a outro. Observa os corpos de todos: cada um tem algo de próprio na cor, na forma e no tamanho. Entre todas as outras coisas nas quais é admirável a sabedoria do divino artifice, creio que se deve observar também que no infinito número das realidades existentes, não existem duas perfeitamente iguais: mesmo as que parecem

53. Cícero, *De nat. deor.*, II, 14, 37s., parcialmente apresentado em von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 1153.

semelhantes, postas em confronto mostram-se diferentes. Ele criou tantas espécies de folhas: cada uma leva o sinal de uma forma própria. Criou tantos animais: nenhum é igual ao outro no tamanho, sempre se encontra alguma diferença entre eles. Impôs a si mesmo que as múltiplas realidades viventes fossem entre si dessemelhantes e irredutíveis a um fundo de igualdade⁵⁴.

Logicamente, em consequência da afirmação do finalismo, também a questão da Providência (*prónoia*) emerge ao primeiro plano. No âmbito das filosofias pré-socráticas, não existe o conceito de Providência. O próprio Aristóteles não relacionou a concepção do fim com a doutrina da Providência. Ao invés, essa doutrina encontra-se nos *Memoráveis* de Xenofonte⁵⁵, e encontra-se ligada à concepção do Demiurgo no *Timeu* platônico⁵⁶. Mas só com os estoicos a Providência vem ao primeiro plano e ocupa um lugar importantíssimo no sistema. A Providência estoica — note-se — não tem nada a ver com a Providência de um Deus pessoal. Ela, em última análise, não é mais que o *finalismo universal* que examinamos: ela exprime o fato de todas as coisas (mesmo as menores) terem sido feitas pelo *lógos*, como se deve e como é melhor que sejam. *É uma Providência imanente e não transcendente*, que coincide com o artífice imanente, com a alma do mundo, com o próprio mundo panteisticamente entendido. Sobre isso, eis dois belos testemunhos de Cícero. O primeiro já o conhecemos em parte, mas convém lê-lo na sua totalidade:

Zenão define a natureza como fogo artífice que preside à geração dos seres segundo um método preciso. Tarefa própria e peculiar da atividade artística é, de fato, segundo o nosso filósofo, prover à geração e à criação das coisas, e aquilo que nas nossas criações artísticas é obra das mãos do homem, com arte muito mais refinada realiza-o a natureza, isto é, como se disse, aquele fogo artífice, mestre de todas as artes. E a razão pela qual toda a natureza é dotada de faculdade artística é que ela segue as diretrizes metodológicas de uma escola bem definida. Na realidade, a natureza do mundo, que envolve e estreita no seu abraço todos os seres, não só procede com arte, mas é, ela mesma, como diz Zenão, um verdadeiro artista: sua tarefa é prover e predispor tudo o que pode ser de utilidade e de proveito. E como as outras

54. Sêneca, *Epist.*, 113, 15s.

55. Xenofonte, *Memoráveis*, I, 4 e IV, 3.

56. Cf. o vol. II, pp. 137ss. e em particular o texto do *Timeu* apresentado na p. 144; cf. também o livro X das *Leis*.

criaturas naturais são geradas, cada uma da própria semente e se desenvolvem contendo-se dentro dos limites da própria espécie, assim a natureza do mundo realiza todos os seus movimentos como consequência de um ato de vontade, e é sujeita a tendências e instintos (os ὀρμαί dos gregos) aos quais inspira as próprias ações tal como fazemos nós, que nos deixamos guiar pela sensibilidade e pelo intelecto. Dado que assim é a mente do mundo e que, em consequência disso, se lhe atribui com justiça os apelativos de “sabedoria” e “providência” (os gregos dizem πρόνοια), aquilo a que ela tende prioritariamente e pelo qual se empenha a fundo é que no mundo existam os melhores pressupostos para a sua conservação, para que nada lhe falte e, sobretudo, para que nele brilhe uma suprema beleza e estejam presentes todos os elementos próprios para aumentar o seu fascínio⁵⁷.

Eis o segundo testemunho:

Vós afirmais amiúde que não há nada que um deus não possa fazer e, ademais, sem qualquer fadiga. Como os membros do homem movem-se sem qualquer esforço sob o impulso do pensamento e da vontade, assim ao aceno divino qualquer coisa pode tomar forma, mover-se e sofrer transformações. E isso afirmais, não movidos por frágeis superstições, mas com base em leis naturais precisas. De fato, é vossa convicção que a matéria primitiva da qual derivam, e que constitui todos os seres é, por si mesma, suscetível de dobrar-se e transformar-se de tal modo, que nada há que ela não possa formar ou transformar, mesmo num tempo mínimo, mas existe a providência divina a dar-lhe uma forma e uma regra. Ela é, portanto, capaz de fazer o que quer, onde quer que se seja⁵⁸.

Como a Providência é imanente e física, não é de admirar que ela proveja mais à espécie que ao indivíduo e, portanto, não se ocupe dos *homens individuais* enquanto individuais: só uma concepção da Divindade e da Providência como pessoais poderia permitir um avanço nesse sentido⁵⁹.

57. Cícero, *De nat. deor.*, II, 22, 57s. (= von Arnim, *S.V.F.*, I, frs. 171 e 172.

58. Cícero, *De nat. deor.*, III, 39, 92 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 1107).

59. Só na última fase do estoicismo, o domínio do interesse religioso levará a uma abertura nesse sentido, ademais, não teoricamente fundada. O *lógos* = fogo = *physis* ou natureza = alma do mundo é princípio impessoal e só pode, portanto, ser *providência impessoal*, ou seja, lei impessoal, razão impessoal que só pode prover o indivíduo como a um momento ou membro da totalidade, nivelando-o absolutamente com relação a todos os outros momentos ou membros da totalidade.

7. O Destino (*heimarméne*)

Mas essa Providência imanente dos estóicos, vista noutra perspectiva, *devia revelar-se como “destino” (*heimarméne*)*, ou seja, *como necessidade inelutável*. Os estóicos entenderam esse *Destino* como a série irreversível das causas, a ordem natural e necessária de todas as coisas, o indissolúvel nó que liga todos os seres, o *lógos* segundo o qual as coisas passadas aconteceram, as presentes acontecem e as futuras acontecerão. E dado que tudo depende do *lógos imanente*, tudo é necessário, mesmo o evento mais insignificante. Estamos nos antípodas da visão epicurista que, com a “declinação dos átomos”, ao invés, lançara todas as coisas ao acaso e ao fortuito.

Leiamos alguns testemunhos sobre a doutrina estóica da *heimarméne*. Relata Estobeu:

O estóico Zenão, no livro *Sobre a natureza*, escreve que o destino é potência que move a matéria segundo os mesmos modos e de maneira semelhante, e que não faz nenhuma diferença chamá-lo providência e natureza. O estóico Antípatro afirmou que deus é o destino [...]. Crísipo explica a essência do destino como potência espiritual que governa com ordem o todo. Isso ele escreve, pois, no segundo livro da obra *Sobre o cosmo*. No segundo livro das *Definições*, nos livros *Sobre o Destino* e alhures, esporadicamente, exprime-se de outro modo dizendo que o destino é o *lógos* do cosmo, ou o *lógos* das coisas que no cosmo são governadas pela providência, ou o *lógos* pelo qual as coisas que aconteceram aconteceram, as que acontecem acontecem, e as que acontecerão acontecerão. No lugar do termo “lógos” adota também os termos “verdade”, “causa”, “natureza”, “necessidade”, acrescentando também outras denominações, referidas por ele à mesma essência, segundo sempre novas intuições de conceitos⁶⁰.

Diógenes Laércio precisa:

O destino é uma concatenação de causas do que existe ou a razão (λόγος) que dirige e governa o cosmo⁶¹.

E Cícero, referindo-se a tais conceitos, escreve:

A razão obriga-nos a admitir que tudo acontece por vontade do destino, e destino eu chamo aquilo a que os gregos dão o nome de εἰμαρμένη, isto é,

60. Estobeu, *Anthol.*, I, 78, 18ss (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 176 e II, fr. 913 = Diels, *Doxographi graeci*, p. 322, 5 e p. 323, 4).

61. Diógenes Laércio, VII, 149 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 175).

uma série concatenada de causas e efeitos da qual tem origem todas as coisas. Esta é uma verdade eterna, enraizada na eternidade; e por isso, dado que assim é, nada jamais aconteceu que não devesse acontecer e, do mesmo modo, nada acontecerá do qual já não existam, contidas na natureza, as causas que provocarão a sua verificação. Daí compreende-se claramente por que o destino é a fonte da qual têm origem todas as coisas, existente *ab aeterno* e entendida não segundo as tolas crenças dos supersticiosos, mas segundo as teorias dos filósofos que estudaram a natureza, e pelo qual aconteceram todas as coisas no passado, pelo qual acontecem as presentes e acontecerão as futuras [...]⁶².

Sobre tais bases é claro que os estóicos deviam defender a arte de adivinhação: se tudo é determinado e pré-determinado, com oportuna arte o futuro pode ser escrutado e, de algum modo, previsto⁶³.

Pohlenz levantou a hipótese de que Zenão, que era de origem semita, teria tirado do patrimônio espiritual da sua raça e da sua pátria os germes de algumas das idéias que acabamos de examinar. Em particular a idéia da Providência, em geral tênue na tradição filosófica grega, poderia ser um eco da Providência bíblica, imanentisticamente interpretada, assim como a idéia da *Heimarméne* poderia ser um eco do fatalismo, profundamente desenvolvido entre os povos orientais, em particular entre os árabes.

Deve-se ainda observar que os *Memoráveis* de Xenofonte, a obra na qual a doutrina da Providência (que, como sabemos, é posta na boca de Sócrates) tem considerável desenvolvimento, foram certamente lidos por Zenão. Ao invés, a primazia que a Idéia do Destino tem no sistema estóico parece ir além das convicções da grecidade e, portanto, não se lhe vê a gênese. Assim, senão para explicar a concepção da Providência, pelo menos para explicar a particular concepção estóica do Destino, a tese de Pohlenz pode ter sua plausibilidade⁶⁴.

62. Cícero, *De div.*, I, 55, 125 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 921).

63. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, frs. 1187ss.

64. Cf. Pohlenz, *La Stoa*, I, pp. 215s. No prefácio da edição italiana, pp. XIXs., Pohlenz chama firmemente a atenção do leitor para que não interprete mal a sua tese (como alguns fizeram): ele não quer de modo algum fazer do pensamento do Pórtico um produto do sangue semita, mas apenas destacar algumas componentes estóicas que são ou podem ser de origem semita. De resto é característica própria de todo o helenismo apropriar-se das idéias orientais e helenizá-las. As passagens dos *Memoráveis* (I, 4 e IV, 3) às quais nos referimos foram apresentadas por nós no vol. I e consideradas como testemunhos fiéis do pensamento teológico socrático (cf. pp.294ss.).

8. A necessidade e a liberdade

Os adversários do estoicismo perceberam que no contexto dessa concepção fatalista não é possível abrir espaço para a liberdade humana. Se todo acontecimento é rigidamente determinado, e até a queda de um cabelo não pode ser casual, o empenho moral não tem mais qualquer sentido, justamente porque o êxito da ação é predeterminado em qualquer caso, e não tem mais sentido a responsabilidade, porque não de nós, mas da necessária e inalterável série de causas dependem, como todas as coisas, também as nossas ações.

Crísipo tentou resolver a aporia, mas com pouco sucesso. Ela é, de fato, *estruturalmente insolúvel*. Não é possível admitir a *Heimarméne* no sentido estóico e, ao mesmo tempo, salvar a liberdade humana: uma, com efeito, destrói a outra, e vice-versa, inelutavelmente.

Mas vejamos brevemente o raciocínio de Crísipo, pois é muito interessante. Ele distingue duas espécies de causas: *a)* as causas auxiliares e externas e *b)* as causas principais e perfeitas, isto é, as que podem por si produzir o efeito. A cadeia das causas da *Heimarméne* que nos envolve é a cadeia das causas auxiliares não dependentes de nós. As causas próximas e capazes de produzir por si o efeito, ao contrário, dependem de nós. Exemplifiquemos. O surgimento em nós de determinada representação depende de causas auxiliares e externas a nós e, portanto, é fatal. Mas o *assenso* que damos ou não a tal representação e, portanto, também que se segue ao assenso não depende de causas auxiliares, mas de uma causa interna a nós, que é a única capaz de produzir o efeito; mas é uma causa que depende da nossa natureza interior e, portanto, livre.

Já vimos a forte carga de ambigüidade própria do *assenso estóico*: ele é, substancialmente, liberdade de dizer sim à evidência e de dizer não à não-evidência; e dado que à evidência não se pode dizer não, é bem difícil compreender o que significa a liberdade de assentir à evidência. A aporia torna-se ainda mais premente a partir desse exemplo com o qual Crísipo, referindo-se à distinção das duas causas, pretende ilustrar a liberdade humana. Se alguém dá um empurrão num cilindro num plano inclinado, o cilindro rola; mas o empurrão é só a causa externa e auxiliar, enquanto a verdadeira causa, a causa próxima, que leva ao efeito, é a *natureza redonda* do cilindro:

Portanto, como aquele que empurrou o cilindro deu-lhe o início do movimento, mas não a propriedade de rotação, assim a imagem que se apre-

senta imprimirá e assinalará, por assim dizer, a sua forma na nossa alma, mas o assenso estará em nosso poder, e este, como se disse do cilindro, uma vez produzido por um impulso externo, mover-se-á daí em diante *por efeito da sua força e da sua natureza*. Se algo se produzisse sem uma causa antecedente, seria falso o princípio de que tudo acontece por obra do destino; se, ao invés, é verossímil que tudo o que acontece é precedido por uma causa, que razão se poderia aduzir para não admitir que tudo acontece por obra do destino? *Basta compreender a distinção e a diferença entre as causas*⁶⁵.

Como fica evidente, a dificuldade não é resolvida, mas simplesmente deslocada: pode-se objetar a Crísipo que o cilindro rola por causa da sua natureza, depois de ter recebido o empurrão; mas, dada justamente a sua natureza, ele não pode senão rolar *necessariamente*, pois a sua natureza torna-se inexoravelmente um desejo da necessária série causal do Destino⁶⁶. Analogamente, como já notamos, não se vê em que sentido seja livre a faculdade que o homem tem de *assentir*; de fato, uma vez que se apresente uma representação carregada de evidência, o assenso não pode não ser necessariamente dado. Em todo caso, diante da psicologia materialista dos estóicos, não se compreende de modo algum como o assenso possa subtrair-se à cadeia das causas da *Heimarméne*. De resto, o rígido determinismo implicado necessariamente na doutrina estóica é expresso de maneira até mesmo paradigmática na teoria do eterno retorno, da qual falaremos abaixo: o mundo reformar-se-á em ciclos alternados, e cada homem retornará à terra e fará exatamente tudo o que fez nas existências precedentes, até nos mínimos pormenores, com absoluta necessidade⁶⁷.

Ao contrário, muito mais claro é o discurso dos estóicos quando explicam que a verdadeira liberdade do sábio está em conformar os próprios quereres aos do Destino, em querer com o Destino o que o Destino quer. E esta é “liberdade” enquanto racional aceitação do Destino, que é racionalidade: de fato, o Destino é o *lógos* e, por isso, querer os quereres do Destino é querer os quereres do *lógos*. Liberdade, portanto, é levar a vida em total sintonia com o *lógos*.

Cleanto exprimia perfeitamente esse conceito de “liberdade” nos seguintes versos:

65. Cícero, *De fato*, 19, 43 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 974, p. 283, 24ss.).

66. Cícero, *De fato*, 17, 39 - 20, 46.

67. Ver mais adiante o § 10.

Guia-me, ó Zeus, e tu, Destino, ao termo,
Qualquer que este seja, que te aprouve atribuir-me.
Seguirei imediatamente, porque se me demoro,
Por ser vil, do mesmo modo deverei alcançar⁶⁸.

Eis uma bela passagem referida por Hipólito, que exemplifica muito bem esse conceito:

Também estes [os estóicos] afirmam com certeza que todas as coisas são por destino, e servem-se do seguinte exemplo: quando um cão está amarrado a um carro, se quer segui-lo, é arrastado e segue-o, fazendo com necessidade aquilo que faz também por vontade própria; se, ao invés, não quer segui-lo, será coagido em todo caso a fazê-lo. A mesma coisa, na verdade, acontece com os homens. Mesmo que não queiram seguir, serão coagidos em todo caso a chegar aonde foi estabelecido pelo destino⁶⁹.

Sêneca dirá, traduzindo um verso de Cleanto, com lapidar sentença:

*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*⁷⁰.

Esse ponto de força da sabedoria estóica causou grande impressão porque ensinava que, em certo sentido, era possível libertar-se do Destino por via oposta à que fora indicada por Epicuro. Inútil, como pretendia Epicuro, rir do Destino, porque ele logo nos agarra de maneira implacável. Há, porém, um modo de libertar-se do Destino, compreendendo-lhe as razões, as leis internas e, conseqüentemente, sintonizando com elas. E assim, em vez de força que nos dobra e abate, o Destino torna-se força que nos conduz e guia, com absoluta certeza, ao termo que nos foi assinalado.

9. O cosmo e o lugar do homem no cosmo

O mundo e as coisas do mundo nascem da única matéria-substrato qualificada progressivamente pelo imanente *lógos*, que é, também ele, uno, e, contudo, capaz de diferenciar-se nas infinitas coisas. O

68. Apresentados em Epicteto, *Manual*, 53 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 527).

69. Hipólito, *Philosoph.*, 21 (Diels, *Doxographi graeci*, p. 571 = von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 975).

70. Sêneca, *Epist.*, 107, 10.

lógos é como a semente de todas as coisas, uma semente que contém muitas sementes (os *logoi spermatikoi*, que os latinos traduzirão com a expressão *rationes seminales*). Relata Aécio:

Os estóicos afirmam que deus é inteligente, fogo artífice, que metodicamente procede à geração do cosmo, e inclui em si todas as razões seminais, segundo as quais as coisas são geradas de acordo com o destino⁷¹.

Diógenes Laércio reafirma:

Deus é [...] a razão seminal do cosmo⁷².

As Idéias ou Formas platônicas e as formas aristotélicas são assim assumidas no único *lógos*, que se manifesta em infinitas sementes criativas, forças ou potências germinativas, que agem no interior da matéria, estruturalmente imanentes à matéria.

Do original *lógos*-fogo formam-se os quatro elementos: o elemento fogo⁷³, o elemento ar que, aquecido pelo fogo, como sabemos, é chamado *pneuma* (espírito); em seguida formam-se o elemento líquido e o sólido, e todo o cosmo e as coisas do cosmo, por obra do próprio fogo e do *pneuma* que circulam em todas as coisas. Grande importância deram os estóicos ao conceito de *tónos* ou tensão do fogo, ou melhor, do *pneuma*, que seria uma espécie de força propulsora que vai do centro aos extremos limites e, depois, retorna ao centro, assegurando assim unidade às coisas particulares e ao todo⁷⁴.

O *pneuma* estende-se pelo universo com intensidade e pureza diferentes e, portanto, gera as várias coisas com uma precisa graduação hierárquica, mesmo permanecendo uno. Nasce assim as coisas inorgânicas, nas quais o *pneuma* age e se manifesta como *héxis* (ἔξις), ou seja, como força que garante às coisas coesão e duração; nascem depois os organismos vegetais nos quais o *pneuma* age e se manifesta

71. Aécio, *Plac.*, I, 7, 33 (Diels, *Doxographi graeci*, pp. 305s. = von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 1027).

72. Diógenes Laércio, VII, 136 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 102, p. 28, 26. Cf. também fr. 98, p. 27, 17ss.).

73. O elemento fogo que vemos não é o fogo-princípio, mas um elemento derivado, como os outros, do primeiro princípio. Aristocles, *apud* Eusébio, *Praep. evang.*, XV, 14, 1 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 98) precisa: "O fogo é elemento universal cujos princípios são Deus e a matéria, ambos corpóreos".

74. Cf. Sambursky, *Physics of the Stoics*, p. 5.

como capacidade de nutrição, de crescimento e de reprodução e, portanto, como *physis* (no significado específico de princípio de crescimento); nascem enfim os animais, nos quais o *pneuma* se manifesta como *psyché*, vale dizer, como princípio de vida em sentido pleno e, portanto, manifesta-se como sensação e instinto e, no homem, como *lógos*⁷⁵.

O universo tem a forma esférica: na periferia estão os astros, feitos de fogo (e não de éter como, ao invés, queria Aristóteles), e que, como sabemos, são seres animados, vivos e divinos. No centro está a terra, que é como o foco (a sagrada Héstia) do divino edifício do universo⁷⁶.

O universo, contrariamente ao que sustentava Epicuro, é finito, mas circundado pelo vazio infinito. Relata Sexto Empírico:

Segundo os filósofos do Pórtico, *o universo e o todo* são entre si diferentes. Dizem, de fato, que *o universo* é o cosmo, enquanto *o todo* é o vazio externo junto ao cosmo e, por isso, o universo é finito, enquanto o todo é infinito, sendo infinito o vazio que está fora do cosmo⁷⁷.

Plantas e animais da terra existem em função do homem: para o homem foi criado tudo o que está no mundo sublunar, como já vimos⁷⁸. Compreende-se bem, portanto, a definição dada pelos estoicos: o universo é o sistema constituído pelos Deuses e pelos homens e pelas coisas criadas por eles⁷⁹.

Essa concepção *antropocêntrica* professada pelos estoicos, segundo Pohlenz, não seria de origem grega, uma vez que afirmações de sabor antropocêntrico só se encontram em passagens dos *Memoráveis* de Xenofonte e da *Política* aristotélica⁸⁰. Escreve o estudioso alemão: “Estamos, pois, diante de um sentimento da vida realmente novo, quando o Pórtico põe no centro da sua cosmologia, exatamente, a idéia de *que o homem constitui o único fim da formação do mundo e que tudo foi criado para ele*. E esse sentimento era tão estranho à

75. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, frs. 458-462, 714-716.

76. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 500 e Pohlenz, *La Stoa*, I, p. 160.

77. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, IX, 332 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 524).

78. Para a concepção antropocêntrica cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, frs. 1152-1167.

79. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, frs. 527, p. 168, 11ss.; p. 169, 21ss.; 529, p. 169, 39s.

80. Cf. Xenofonte, *Memoráveis*, I, 4 e IV, 3; Aristóteles, *Política*, A 8, 1256 b.

antiga grecidade, quanto nos é familiar pelo Antigo Testamento [...]”. Pohlenz conjectura, portanto, que Zenão tenha levado consigo da sua pátria essa concepção antropocêntrica juntamente com a idéia de Providência⁸¹. Mas também nesse caso os documentos mencionados, de Xenofonte e de Aristóteles, vetam essas conclusões. Ao contrário, é verdade que, em todo caso, só com os estóicos essa concepção se impôs.

10. A conflagração universal e o eterno retorno

Mas há ainda um ponto essencial da cosmologia dos estóicos a ser esclarecido. Como os pré-socráticos, os estóicos consideraram o mundo gerado e, portanto, corruptível (o que nasce deve, em certo ponto, morrer). De resto, era a própria experiência a dizer-lhes que, assim como existe um fogo que cria, existe também um fogo ou um aspecto do fogo que consome, carboniza e destrói. E em todo caso era impensável que as coisas particulares do mundo fossem sujeitas à corrupção e não o mundo que é constituído por elas. A conclusão era, portanto, obrigatória: o fogo cria em certa medida e em certa medida destrói: conseqüentemente, ao fatídico cumprimento dos tempos, advirá uma conflagração universal, ou seja, uma geral combustão do cosmo (*ekpyrosis*), que será também uma espécie de universal purificação, e tudo será fogo⁸². Seguir-se-á um novo nascimento (*palingénesi*) e tudo se reconstruirá exatamente como antes (*apokatástasi*). Renascerá o cosmo, esse mesmo cosmo que eternamente continuará a ser destruído e a reproduzir-se não só na sua estrutura geral, mas também nos acontecimentos particulares (o eterno retorno): renascerá cada homem sobre a terra e será tal como foi na precedente vida, até nos mínimos pormenores. De resto, idêntico é o *lógos*-fogo, idêntica a semente, idênticas as razões seminais, as leis do seu desenvolvimento, as conexões das causas pelas quais as razões seminais se desenvolvem em geral e em particular. Relata Nemésio:

Os estóicos dizem que quando os planetas voltam ao mesmo signo, seja quanto à longitude seja quanto à latitude em que cada um estava no princípio,

81. Pohlenz, *La Stoa*, I, p. 197.

82. von Arnim, *S.V.F.*, I, frs. 98ss. e 497; II, frs. 585ss. e 596ss.

quando o universo se constituiu na origem, nesses períodos de tempo advém uma conflagração e uma destruição dos seres; e novamente o cosmo se refaz do princípio; e de novo, movendo-se os astros no mesmo modo, cada evento acontecido no precedente período outra vez se realiza, invariavelmente. E existirão de novo Sócrates e Platão e cada um dos homens com os seus mesmos amigos e cidadãos; e as mesmas coisas serão acreditadas e as mesmas coisas serão tratadas, e toda cidade e vila e campo igualmente voltarão. E este retorno de todas as coisas advirá não uma só, mas muitas vezes; antes, ao infinito e sem fim as mesmas coisas voltarão [...]. Nada acontecerá de estranho ao que antes aconteceu, mas tudo voltará do mesmo modo, invariavelmente, até nos mínimos pormenores⁸³.

E Taciano confirma:

Através da conflagração, o mundo renova-se e recomeça do princípio, repetindo-se em todos os pormenores, com as mesmas pessoas e nas mesmas condições e atividades, como Anito e Meleto serão de novo delatores, Burisides matará os hóspedes, Hércules sustentará suas fadigas⁸⁴.

11. O homem

No âmbito do mundo, como vimos, o homem ocupa uma posição proeminente. Esse privilégio lhe deriva, em última análise, do fato de participar do *lógos* divino mais do que qualquer outro vivente. Com efeito, o homem é constituído, além de corpo, também de alma, que é um fragmento da alma cósmica⁸⁵ e, portanto, um fragmento de Deus, já que a alma universal, como sabemos, é Deus.

Naturalmente, no contexto da ontologia estoica, que agora conhecemos, a alma não é substância imaterial, mas corpo⁸⁶, embora corpo privilegiado, ou seja, fogo ou *pneuma*:

Para Zenão, a semente da vida é fogo, que é alma e inteligência⁸⁷.

83. Nemésio, *De nat. hom.*, 38, p. 277 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 625).

84. Taciano, *Adv. Gr.*, 5 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 109).

85. Diógenes Laércio, VII, 143 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 633, p. 191, 39s.).

86. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, I, frs. 137, 142, 518; II, frs. 790ss.

87. Varrão, *De lingua lat.*, V, 59 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 126).

Segundo Zenão, a alma é *pneuma* ígneo⁸⁸.

A alma alimenta-se do sangue, e a sua natureza é *pneuma*⁸⁹.

A alma penetra todo o organismo físico, vivificando-o; o fato de ser material não é impedimento, pois os estóicos admitem a penetrabilidade dos corpos. Justamente enquanto penetra todo o organismo humano e preside às funções essenciais, a alma é dividida pelos estóicos em oito partes: uma central, chamada *hegemônico*, isto é, a parte dirigente que coincide essencialmente com a razão, cinco partes constituem os cinco sentidos, mais a que preside à fala e, enfim, a que preside à geração⁹⁰. Além das oito “partes”, os estóicos distinguiram em uma mesma parte, algumas diferentes “funções”: assim o *hegemônico* ou parte principal da alma tem em si a capacidade de perceber, assentir, apetecer, raciocinar⁹¹.

A morte é separação da alma do corpo⁹², mas não é uma separação metafísica como admitia Platão⁹³, e sim uma separação física, como já para os epicuristas. Mas, enquanto os epicuristas afirmavam que a alma, separando-se do corpo, dispersa-se imediatamente, os estóicos admitem uma sobrevivência dela, ainda que temporária.

12. Os destinos da alma

A posição que os estóicos assumiram diante da sobrevivência da alma está, pois, a meio caminho entre Platão e Epicuro. Diógenes Laércio relata:

A alma [...] *permanece depois da morte* e é, todavia, *corruptível*⁹⁴.

Cícero confirma:

88. Diógenes Laércio, VII, 157 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 135).

89. Galeno, *De plac. Hippocr. et Pl.*, II, 8 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 140, p. 38, 32s.).

90. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, I, frs. 143ss.; II, frs. 823ss.

91. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 143; II, frs. 837ss.

92. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, I, frs. 138, 145, 146; II, frs. 837ss.

93. Cf. Platão, *Fédon*, 67 d.

94. Diógenes Laércio, VII, 156 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 774).

Os estoícos dizem que as almas durarão por muito tempo, mas não para sempre⁹⁵.

Até quando perdura a alma depois da morte? O *terminus ad quem* último é dado pelo momento da conflagração universal. Mas sobre esse ponto, os filósofos do Pórtico dividiram-se: alguns, como Cleanto, pensavam que todas as almas indistintamente durassem até o momento da conflagração universal:

As almas dos que morreram continuam a viver até a [próxima] conflagração⁹⁶.

Outros, ao contrário, como Crísipo, pensavam que só as almas dos sábios teriam o privilégio de tão longa duração. Escreve Diógenes Laércio:

Crísipo sustenta que só as almas dos sábios sobrevivem até a conflagração do mundo⁹⁷.

Relata Aécio:

Os estoícos dizem que a alma, saindo dos corpos, não morre, mas permanece certo tempo em si e para si. E a alma mais débil (isto é, a dos incultos) permanece por pouco tempo, a mais forte, como a alma dos sábios, permanece até a conflagração⁹⁸.

O lugar destinado às almas, que assumem forma esférica⁹⁹, parece situar-se sob a lua¹⁰⁰. Elas mantêm as suas faculdades cognitivas, têm determinado papel na adivinhação e nos sonhos, e as melhores dentre elas dão origem aos assim chamados “Heróis”¹⁰¹.

Mas mesmo quando, ao advir o ano cósmico, as almas são absorvidas na alma universal e no fogo eterno, não desaparecem a não ser em sentido relativo. De fato, com a *palingénesi*, cada alma, assim como

95. Cícero, *Tusc. disp.*, I, 31, 77 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 822).

96. Diógenes Laércio, VII, 157 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 522).

97. Diógenes Laércio, VII, 157 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 811).

98. Aécio, *Plac.*, IV, 7, 3 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 810).

99. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 815.

100. Cf. Tertuliano, *De anima*, 54s. (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 814); cf. também Sexto Empírico, *Adv. math.*, IX, 71 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 812).

101. Diógenes Laércio, VII, 151 (= von Arnim, *S.V.F.*, II, fr. 1102).

cada coisa, volta a reconstituir-se infinitamente. E, nesse sentido, a existência de cada alma e de cada homem recomeça ao infinito.

Deve-se, todavia, observar que, para os estóicos, a sobrevivência da alma (assim como o renascimento nas sucessivas *palingénesi*) não tem qualquer importância em vista da determinação da conduta moral da vida sobre a terra. O destino de algum modo privilegiado da alma do sábio depois da morte não deve incidir sobre a escolha da vida virtuosa, mesmo se se configura em certo sentido como prêmio, assim como a sorte parcialmente diferente do não-sábio configura-se de algum modo como pena.

Um testemunho de Lactâncio afirma:

Zenão, o estóico, ensinou que existem os infernos e que os lugares dos bons são separados dos lugares dos ímpios: uns habitam lugares tranquilos e amenos, os outros pagam as penas em horrendos pântanos¹⁰².

Mas trata-se de um testemunho suspeito. É certo, em todo caso que, para os estóicos, o prêmio e o castigo estão estruturalmente ligados à virtude e ao vício já nessa vida: a virtude, como veremos, tem já aqui o seu paraíso e o vício o seu inferno¹⁰³. Substancialmente, aos estóicos interessava o aquém, e, mesmo tendo admitido o além, não lhe deram um alcance tal que reduzisse o aquém a simples lugar de passagem: a vida terrena, para os filósofos do Pórtico, era a verdadeira vida, assim como a felicidade alcançável na terra era a verdadeira felicidade, como agora veremos.

102. Lactâncio, *Div. Instit.*, VII, 7, 20 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 147; cf. também II, fr. 813).

103. Sobre o problema da imortalidade na filosofia estóica, jamais tratado no passado com a devida precisão, existe agora um estudo exato e acurado de R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris 1971, ao qual remetemos o leitor. Recordamos, ademais, que Pohlenz, dadas as suas pessoais convicções teóricas, sobre este problema da filosofia estóica, é demasiado evasivo e tende a dar-lhe um importância nitidamente menor do que a que o Pórtico efetivamente lhe atribuía.

V. A ÉTICA DO ANTIGO PÓRTICO

1. O *lógos* como fundamento da ética

A parte mais significativa e mais viva da filosofia do Pórtico não é a original e audaciosa física, mas a ética: foi, de fato, com a sua mensagem ética que os estóicos, por mais de meio milênio, souberam dizer aos homens uma palavra verdadeiramente eficaz, ouvida como particularmente iluminadora do sentido da vida, profundamente consoladora dos males do homem e libertadora das ilusões.

Para os estóicos, assim como para os epicuristas, o fim do viver é a *aquisição da felicidade*. E a ética deve, justamente, determinar em que consiste exatamente a felicidade e quais os meios apropriados para alcançá-la. Antes, exatamente como para os epicuristas, como sabemos, a solução desse problema não constitui apenas, como para os sistemas clássicos, o fim de um *setor* da filosofia, mas o *fim principal e único* de todas as partes da filosofia.

Para os estóicos, bem como para os epicuristas, a posição e a solução dos problemas éticos são buscadas fora dos esquemas helênicos tradicionais, em função de novos parâmetros extraídos de uma nova interpretação da *physis*. Também o lema dos estóicos é: “viver conforme à natureza” ou “viver segundo os ditames da natureza”¹, e, por “natureza” deve-se entender seja a *physis* universal, seja a *physis* específica do homem, como um momento e uma parte da *physis* universal².

Mas o desacordo com os epicuristas manifesta-se, e de modo muito acentuado, tão logo se passa à determinação específica dessa natureza. Impossível, para os estóicos, admitir que o instinto fundamental do homem seja o sentimento do prazer junto com o seu contrário, o sentimento da dor: se assim fosse, o homem e o animal estariam no mesmo plano e não se diferenciariam de modo algum. Uma obje-

1. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, frs. 2-19.

2. Cf. sobre isso o já citado estudo de Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa, passim*, e Pohlenz, *La Stoa*, I, pp. 223-227.

va consideração da natureza do homem mostra que a sua especificidade consiste em ser dotado de razão: uma razão cujo alcance vai muito além do simples cálculo dos prazeres. A diferente visão metafísica do homem, que dá à alma racional e ao *lógos* do homem uma importância ontológica nitidamente superior à que lhe dá o epicurismo (o *lógos* humano é um fragmento e um momento do *lógos* divino), permite a Zenão e a seus seguidores darem uma densidade ontológica mais consistente à característica que diferencia o homem de todas as outras coisas. Lemos num testemunho de Sêneca, que repete nesse ponto a doutrina do antigo Pórtico:

O que é próprio do homem é a razão. Por ela o homem precede os animais e vem logo depois dos deuses. Uma razão perfeita é, pois, o bem próprio do homem; todos os outros são bens comuns aos animais e às plantas. Todo ser, tendo alcançado a perfeição do que é o seu bem, é digno de louvor e toca o limite máximo da sua própria natureza. *Se, portanto, o homem tem por seu bem a razão, se a leva à perfeição, alcança o fim último da sua natureza*³.

Num testemunho de Cícero, igualmente explícito, lemos:

E como os membros que nos foram dados apresentam-se de modo a parecer que o foram para certo sistema de vida, assim a inclinação da alma, que os gregos chamam *οπη*, parece que nos foi dada, não para conduzir um gênero qualquer de vida, mas para um bem determinado sistema de vida; *do mesmo modo a razão, e a razão que alcançou a sua perfeição*. Como, de fato, o ator não tem a liberdade de escolher os gestos que quer, e o dançarino, qualquer passo, assim é preciso viver de modo bem determinado e não de qualquer maneira, isto é, do modo que dizemos ser conveniente e consentâneo. Não pensamos, com efeito, que *a sabedoria* seja semelhante à arte do timoneiro e à do médico, mas à do ator, do qual falei há pouco, e do dançarino, enquanto ela é *tal, que encontra em si mesma, sem dever buscar fora de si, o seu fim e a sua perfeição*⁴.

Portanto, a *physis* característica do homem é o *lógos*, a *razão*, e como o fim de todo ser é atuar a própria *physis*, assim o objetivo e fim do homem será *atuar a razão*; e, por consequência, dos modos e das maneiras nas quais a razão atua perfeitamente devem-se deduzir todas as normas da conduta moral.

3. Sêneca, *Epist.*, 76, 9 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 200 a).

4. Cícero, *De finibus*, III, 7, 23 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 11).

2. O primeiro instinto

Mas voltemos um pouco atrás e vejamos melhor como, na esfera da *physis* geral, situa-se a particular *physis* do homem.

Se observamos o ser vivo, constatamos, em geral, que ele é caracterizado pela constante tendência *a conservar-se a si mesmo*, a *apropriar-se* do seu próprio ser e de tudo o que é apto a conservá-lo, evitando o que lhe é contrário e *conciliando-se* consigo mesmo e com as coisas que são conformes à sua própria essência. Essa fundamental característica dos seres é indicada pelos estoicos com o termo *oikeiosis* (οἰκείωσις = aprovação, atração = *conciliatio*). Da *oikeiosis* procede a dedução do princípio da ética.

Nas plantas e nos vegetais em geral, essa tendência é totalmente inconsciente, nos animais ela é ligada a um preciso *instinto* ou *impulso primigênio*, enquanto no homem esse impulso é ulteriormente especificado e sustentado pela *intervenção da razão*. Eis, pois, como se determina o sentido da fórmula da qual falamos no parágrafo anterior. Viver segundo a natureza significa *viver realizando plenamente a apropriação ou conciliação do próprio ser e do que o conserva e atua*, e, em particular, dado que o homem não é simplesmente ser vivente, mas ser racional, viver segundo a natureza será *viver “conciliando-se” com o próprio ser racional, conservando-o e atuando-o plenamente*⁵.

5. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, I, frs. 197s.; II, fr. 178ss. A *oikeiosis*, junto com a forma de *autoconsciência* que ela implica (*synaísthesis*, συναίσθησις) e com a complacência e amor de si que ela comporta em todo ser vivo, é explicada por Pohlenz da seguinte maneira: “O ser vivo difere da planta por causa da alma, cuja primeira manifestação é a percepção. Tão logo o ser vivo percebe algo branco ou quente, tem também consciência do processo interior com o qual é tocado pela impressão do branco e do quente. À percepção externa é, pois, ligada desde o nascimento uma *synaísthesis*, uma ‘co-percepção’ interna, uma consciência do próprio eu; dessa percepção de si nasce o primeiro movimento ativo da alma em direção a um objeto, isto é, o primeiro instinto. Este consiste num voltar-se do sujeito para o próprio ser, aquele ser que ele sente como pertencente a si, οἰκεῖον, e do qual ele ‘se apropria’. Esta é a *oikeiosis*. Mas como a percepção de si é necessariamente acompanhada de um sentido de complacência (εὐαρέστησις), também o amor de si é inato no ser vivo, e esse amor praticamente se manifesta no instinto de conservação, o qual recebe tudo o que favorece o próprio ser e evita o contrário. Algo análogo podemos observar também no mundo vegetal: a videira agarra-se como se tivesse mãos ao mourão e evita a proxi-

O fundamento da ética epicurista é assim invertido pelos conceitos de *oikeíosis* e de instinto originário: prazer e dor, considerados à luz desses novos parâmetros, tornam-se, de fato, não um *prius*, mas um *posterius*, isto é, algo que vem depois e como consequência, quando a natureza já buscou e encontrou o que a conserva e realiza.

Dado que nos encontramos diante de uma doutrina nova e importante, leiamos alguns testemunhos nos quais ela é formulada e esclarecida.

Relata Diógenes Laércio:

Sustentam [os estóicos] que o animal tem como *primeiro instinto a conservação de si mesmo, dado pela natureza desde a origem*, como diz Crísipo no primeiro livro *Sobre o fim*, quando diz que para cada animal a primeira coisa própria é a sua natureza e a consciência dela. De fato, não seria verossímil que um animal fosse inimigo de si mesmo, nem que se tornasse inimigo e não se prendesse à natureza que o fez. Resta, pois, que aquela que o fez *o concilie consigo mesmo*. Com efeito, ele assim *evita as coisas que prejudicam e busca as úteis*. Enquanto alguns dizem [os epicuristas], que o primeiro instinto para os animais vai na direção do prazer, eles afirmam que isso é falso. De fato estes [os estóicos] dizem que o prazer, se existe verdadeiramente, é algo que advém quando a natureza, tendo buscado por si mesma o que *se adapta à sua conservação, obteve-o*; e é assim que os animais gozam e as plantas florescem. A natureza, dizem eles, não fez nenhuma diferença entre as plantas e os animais, na medida em que ela os governa sem instinto e sensação, e há em nós algo de vegetal. Havendo nos animais também o instinto, pelo qual buscam o que lhes convém, a vida segundo a natureza é regulada pelo instinto. E uma vez que a razão foi dada de modo mais perfeito aos seres racionais, *o viver retamente segundo a razão é, para eles, viver segundo a natureza*. Com efeito, é a razão que regula o instinto⁶.

Cícero escreve:

O animal, tão logo nasce, *harmoniza-se consigo mesmo para a conservação do próprio estado e para amar tudo o que favorece à sua conservação*,

midade da couve, nociva ao seu desenvolvimento. Neste caso, porém, é a providente natureza universal que regula diretamente o desenvolvimento. No ser vivo, ao contrário, ela infundiu, junto com a consciência de si, também o instinto de prover por si à conservação e ao desenvolvimento do próprio ser" (*La Stoa*, I, pp. 228ss.; cf. também pp. 104s.). Para um aprofundamento do conceito de *oikeíosis*, cf. S. G. Pembroke, *Oikeíosis*, in A. A. Long, *Problems...*, pp. 114-149.

6. Diógenes Laércio, VII, 85 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 178).

como também para fugir da destruição e de tudo o que pareça capaz de destruí-lo. A prova disso está no fato de que, antes mesmo de qualquer percepção de prazer ou de dor [contrariamente ao que pretendiam os epicuristas], as crias buscam as coisas salutares e fogem das contrárias. Isso não aconteceria se elas não amassem o próprio estado e não temessem a destruição. E, por outro lado, não poderiam desejar coisa alguma se não tivessem o sentido de si mesmas (*sensus sui*) e, assim, se amassem⁷.

Sêneca afirma:

Vós dizeis, objeta-se, que todo animal em primeiro lugar *conforma-se à própria constituição*; por outro lado, a constituição do homem é racional e, portanto, o homem *conforma-se consigo mesmo, não enquanto ser vivo, mas enquanto ser racional*. De fato, o homem é caro a si mesmo justamente por aquela parte pela qual é chamado homem⁸.

Enfim, concluamos com uma passagem tirada ainda de Cícero, na qual a dedução do bem e da escolha moral do primeiro instinto é bem clara:

O homem concilia-se antes de tudo com as coisas conformes à sua natureza: e, dado o princípio de acolher o que é conforme à natureza e rejeitar o que lhe é contrário, surge o primeiro dever de *conservar-se na constituição natural e ater-se a tudo o que a ela se conforma*, rejeitando o que lhe é adverso. Uma vez encontrado esse procedimento de escolha e de rejeição, vem logo depois o *hábito obrigatório de escolher a cada momento atendo-se, constantemente e até o final, à natureza*; e aqui começa-se a encontrar e a sentir a idéia do que pode ser chamado o sumo bem⁹.

Resumindo: em virtude do princípio da *oikeiosis*, todas as coisas tendem a apropriar-se do próprio ser e a amá-lo, tendem a conservá-lo e incrementá-lo, conciliam-se com as coisas que favorecem e tornam-se inimigas das que prejudicam. Em particular o homem, além e mais do que o próprio ser animal, dado que a sua essência específica é a racionalidade, tende a apropriar-se, a conservar e a incrementar essa racionalidade, escolhendo o que a favorece e fugindo do que a prejudica. O homem, pois, age incrementando a racionalidade.

7. Cícero, *De finibus*, III, 5, 16 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 182. Para o *sensus sui* (autoconsciência) cf. a nota 5.

8. Sêneca, *Epist.*, 121, 14 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 184).

9. Cícero, *De finibus*, III, 6, 20 (von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 188).

3. O princípio das avaliações: os bens, os males e os indiferentes

Os epicuristas fizeram coincidir o bem com o prazer e o mal com a dor, e estabeleceram que o princípio da avaliação dos bens e dos males é a discriminação e a justa avaliação dos prazeres e das dores. Os estóicos, na base da doutrina da *oikeíosis*, contrapõem ao princípio dos epicuristas um princípio mais radical e mais solidamente fundado. Se, de fato, o prazer não é algo original, mas apenas fenômeno concomitante, não é possível fundar-se sobre ele para avaliar o que é bem e o que é mal, mas é preciso remeter-se ao que é original e primeiro. E dado que primeiro e original é o instinto da conservação e a tendência ao incremento do ser, eis aí o princípio da avaliação: *“bem” é o que conserva e incrementa o nosso ser; “mal” é, ao contrário, o que o danifica e diminui*. O primeiro instinto é, pois, estruturalmente ligado à tendência a avaliar o sentido em que todas as coisas, confrontadas com o primeiro instinto, enquanto resultem favoráveis ou danosas, *são consideradas bens ou males*. Bem é, pois, o *favorável* ou o *útil*; mal é o *nocivo*¹⁰. Porém, note-se, dado que os estóicos insistem em diferenciar o homem de todas as outras coisas, mostrando que ele é determinado não só por sua natureza puramente animal, mas sobretudo por sua natureza racional, isto é, pela privilegiada manifestação nele do *lógos*, assim o princípio das avaliações acima estabelecido, assumirá duas diferentes valências, segundo se refira à *physis* puramente *animal* ou à *physis* *racional*. Com efeito, não é o mesmo o que favorece à conservação e incremento da *vida animal* e o que favorece à *conservação e incremento da vida da razão e do lógos*.

Resulta, conseqüentemente, necessária uma diferenciação hierárquica dos bens, segundo favoreçam e incrementem a razão, ou simplesmente a vida animal. Na verdade, nessa diferenciação os estóicos chegam a tal ponto de rigor e de intransigência, que consideram verdadeiros e autênticos bens *exclusivamente* os que incrementam o *lógos*, e, verdadeiros e autênticos males *exclusivamente* os que se opõem à *physis racional*. Aqueles, e só eles, são os bens morais, isto é, os bens que concernem ao homem enquanto tal e, por conseqüên-

10. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 72ss.

cia, levam-no a realizar tudo o que é e deve ser, tornando-o “bom” no sentido ontológico que conhecemos, isto é, “virtuoso” e, portanto, feliz. E vice-versa, só o que é contrário a estes bens, conseqüentemente, é mal, verdadeiro mal, porque faz do homem o que ele não deve ser, isto é, “mau” e “vicioso”. Tudo isso resume-se no célebre princípio estoico: *bem é só a virtude e mal é só o vício*.

E como deve ser considerado o que traz benefício para o corpo e para a nossa natureza biológica? E como denominar o seu contrário? A tendência de fundo do estoicismo é *negar a todas essas coisas a qualificação de “bens” e de “males”*, justamente porque, como vimos, bem e mal são somente o que favorece e o que prejudica o *lógos* e, portanto, só o bem e o mal moral. Portanto, todas as coisas relativas ao corpo, quer o prejudiquem ou não, são consideradas “indiferentes” (ἀδιάφορα) ou, mais exatamente, *moralmente indiferentes*. Entre as coisas moralmente “indiferentes” estão tanto as coisas físicas e biologicamente positivas, tais como: *vida, saúde, beleza, riqueza* etc., como as que são física e biologicamente negativas, tais como: morte, doença, fealdade, pobreza etc. Relata-nos Diógenes Laércio:

Das coisas que são, eles dizem que algumas são *boas*, outras *más*; outras ainda *nem boas nem más* [indiferentes]. *Boas* são as *virtudes*, prudência, justiça, fortaleza, moderação etc., *más* são os *vícios*, estultice, injustiça etc.; *indiferentes* são todas as coisas que não trazem *nem vantagem nem dano* [entenda-se: moral], por exemplo: vida, saúde, prazer, beleza, força, riqueza, boa reputação, nobreza de estirpe, e os seus contrários, morte, enfermidade, pena, fealdade, fraqueza, pobreza, ignomínia, humilde estirpe e semelhantes [...]¹¹.

Estobeu confirma:

Os entes dividem-se em *bons*, *maus*, *indiferentes*. Bons [ou bens] são: inteligência, temperança, justiça, fortaleza e *tudo o que é virtude ou participa da virtude*. Maus [ou males] são: estultice, devassidão, injustiça, baixaza e *tudo o que é vício ou participa do vício*. Indiferentes são: a vida e a morte, a celebridade e a humildade, a dor e o prazer, a riqueza e a pobreza, a enfermidade e a boa saúde, e coisas semelhantes a estas¹².

Esta claríssima separação operada entre *bens* e *males*, de um lado, e *indiferentes*, de outro, é, indubitavelmente, uma das notas

11. Diógenes Laércio, VII, 102 (= von Arnim, S.V.F., III, fr. 117).

12. Estobeu, *Anthol.*, II, 57, 19 (= von Arnim, S.V.F., I, fr. 190; III, fr. 70).

mais típicas da ética estóica e já na antiguidade foi objeto de grande admiração, de profundos consensos e dissensos, tendo suscitado múltiplas discussões entre os adversários e até entre os próprios seguidores da filosofia do Pórtico. Com efeito, justamente com essa radical cisão os estóicos podiam proteger o homem dos males da época em que viviam: *todos os males derivados da ruína da antiga polis e todos os perigos, inseguranças e adversidades provenientes das convulsões políticas e sociais que se seguiram àquela ruína, eram simplesmente negados como males e confinados entre os indiferentes*. Esse era um modo muito audacioso de dar nova segurança ao homem, ensinando-lhe que bens e males derivam sempre e somente do interior do seu eu e nunca do exterior e, portanto, um modo de convencê-lo de que a felicidade podia ser perfeitamente alcançada de maneira absolutamente independente dos acontecimentos externos¹³.

Todavia, deve-se notar que tal distinção, examinada a fundo, no contexto do estoicismo, revela-se desprovida de adequados suportes ontológicos e metafísicos. Ela tem precedentes em Sócrates e em Platão, os quais tentaram, de diferentes modos, convencer os homens de que verdadeiros bens são só aqueles que beneficiam a alma e o espírito. Mas — e este é um ponto essencial a ser observado — a intuição socrática tornou-se verdadeira em Platão, na base da descoberta operada pela “segunda navegação”, isto é, a *descoberta do supra-sensível* e a afirmação de que o homem é constituído por uma componente sensível e uma *supra-sensível* (não só estruturalmente diferentes, mas até mesmo em conflito entre si), e a afirmação de que a tarefa do homem é libertar e desvincular a componente supra-sensível da sensível. Ora, nesse contexto, e somente nele, pode ter sentido a desvalorização de tudo o que é relacionado ao corpóreo e a negação de que o bem é o que favorece a dimensão física. Mas no contexto monista e materialista da física estóica não há espaço ontológico para uma distinção tão radical quanto essa e, portanto, ela permanece metafisicamente injustificada, sustentada apenas por um sentido da vida elaborado pelo Pórtico de maneira prioritariamente intuitiva, que se sobrepõe sub-repticiamente à ontologia monista e materialista.

13. A recente tentativa de Rist (*Stoic Philosophy*, pp. 1-21) de entender a doutrina estóica do bem com relação à ética aristotélica, a nosso ver, a faz perder justamente aquele sentido cáustico em que consiste a sua originalidade.

Isso explica bem, por outro lado, as sutis distinções que eles, quanto aos “indiferentes”, foram constrangidos a fazer, e, também, as numerosas polêmicas internas ligadas a elas, das quais agora falaremos.

4. Os valores relativos, os “preferíveis” e os “não-preferíveis”

A lei geral da *oikeiosis* implicava a necessidade de reconhecer como *positivo* tudo o que conservava e incrementava o ser, *mesmo no nível físico e biológico*, dado que a conservação de si mesmo é um instinto de todos os seres, e dado que esse instinto é fonte das avaliações. E assim, não só para os animais, mas também para os homens devia-se reconhecer como *positivo* tudo o que é conforme à natureza física e, assim, garante, conserva e incrementa a vida, como a saúde, a força, o vigor do corpo e dos membros, e assim por diante. Esse *positivo* segundo a natureza, os estóicos o chamaram de *valor* ou *estima* (ἀξία), enquanto o oposto negativo chamaram-no de *falta de valor* e de *estima* (ἀπαξία).

Portanto, os “intermédios” situados entre os bens e os males deixam de ser totalmente “indiferentes”; ou melhor, mesmo permanecendo *moralmente* indiferentes, tornam-se, *do ponto de vista físico*, “valores” e “desvalores”. Relata Cícero:

Todas as outras coisas que estão no meio, entre o verdadeiro bem e o verdadeiro mal, não são nem bens nem males; todavia, algumas são *conformes à natureza*, outras *não*, e também aqui existem graus intermediários. As coisas conformes à natureza *devem ser tomadas em consideração*, as contrárias à natureza *devem ser rejeitadas e desprezadas*; as intermédias [entenda-se: intermédias entre as que são conformes à natureza e as que não o são, não intermédias entre bens e males] são indiferentes¹⁴.

Estobeu confirma:

As coisas conformes à natureza têm *valor* ou *estima*, as contrárias têm *desvalor* ou *desestima*. Valor ou estima, em sentido absoluto, têm as coisas que se conformam com o viver segundo a natureza; em sentido relativo, as que são em si indiferentes, se podem conformar-se com a vida segundo a natureza¹⁵.

14. Cícero, *Acad. post.*, I, 10, 36 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 191).

15. Estobeu, *Anthol.*, II, 83, 10 e 84, 4; Diógenes Laércio, VII, 105 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, frs. 124-126).

Portanto, as coisas situadas entre bens e males morais são, algumas, *valores*, outras, *desvalores*; algumas são valores em maior ou menor grau e outras são desvalores em maior ou menor grau. Segue-se daí, conseqüentemente, que para a nossa natureza animal, as primeiras serão objeto de “preferência”, as segundas, ao invés, de “aversão”. Nasce assim uma segunda distinção, estritamente dependente da primeira, entre indiferentes “preferíveis” (προηγμένα) e “não-preferíveis” ou “rejeitáveis” (ἀποπροηγμένα), perfeitamente ilustrada pelo seguinte testemunho:

Das coisas que têm valor, algumas têm muito, outras pouco. De modo semelhante, das coisas que têm desvalor, algumas têm muito, outras pouco. Ora, as que têm muito valor chamam-se “preferidas” (ou promovidas), as que têm muito desvalor são chamadas “rejeitadas” (ou repelidas). Quando se diz “preferido”, entende-se algo por si indiferente, que escolhemos por razão de preferência. O mesmo vale para o “rejeitado”, e os exemplos, segundo o princípio de analogia, são os mesmos. Nenhum dos bens [entenda-se: dos bens em sentido estrito, isto é, os bens morais e espirituais] é “preferido” (ou promovido), pois os bens têm já, por si mesmos, o máximo valor e estima; enquanto o “preferido” (ou promovido), encontrando-se num lugar secundário e com um valor e estima menores, *aproxima-se de algum modo da natureza dos bens*. De resto, também a corte, o rei, não são “preferidos” (ou promovidos), isto é, dignitários, mas sim *os que vêm depois dele*¹⁶.

E outras fontes posteriores determinam melhor este ponto, esclarecendo-o com exemplos, como se segue:

Exemplos de coisas preferidas ou promovidas são:

[1] no campo espiritual: a inteligência, a arte, o bom aproveitamento etc.;

[2] no campo físico: a vida, a saúde, a força física, a boa constituição, a integridade dos membros, a beleza;

[3] no mundo externo: a riqueza, a fama, a nobreza etc.

Exemplo de coisas rejeitadas ou repelidas:

[1] no campo espiritual: a estupidez, a rudeza etc.;

[2] no campo físico: a morte, a enfermidade, a fraqueza, a má constituição, a mutilação, a fealdade etc.;

16. Estobeu, *Anthol.*, II, 84, 21 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 192).

[3] no mundo externo: a pobreza, a humildade, a vulgaridade etc.¹⁷.

Podemos resumir o que dissemos do seguinte modo: 1) São bens verdadeiros *só os bens morais*, isto é, os que conservam e incrementam a racionalidade e o *lógos*, e vice-versa, são males só os males morais, isto é, os que diminuem a razão e o *lógos*. 2) Esses bens são valores em sentido *absoluto*, e o mesmo se diga dos males morais, que são desvalores em sentido absoluto. 3) Os “indiferentes”, se estão todos no mesmo plano do ponto de vista moral, *não* estão no mesmo plano do ponto de vista físico e biológico, na medida em que incrementem ou prejudiquem a vida ou não façam nem uma coisa nem outra. 4) Existirão coisas que, mesmo sendo moralmente indiferentes, todavia serão, *do ponto de vista físico e biológico*, “valores” ou “desvalores”, ou serão totalmente *neutras*. 5) As coisas que têm valor físico são “preferidas”, as que têm desvalor são “rejeitadas”, as neutras são totalmente indiferentes. 6) Os bens morais são valores absolutos e, por isso, diante deles não tem sentido a qualificação de “preferidos”, justamente porque o seu caráter absoluto os situa acima de qualquer relação com outros.

Essas distinções correspondiam não só a uma exigência de atenuar de maneira realista a excessivamente clara dicotomia entre *bens*, *males* e *indiferentes*, por si mesma paradoxal, mas encontravam nos pressupostos do sistema uma justificação até mesmo maior do que a da referida dicotomia, pelas razões acima apontadas. Por isso compreende-se que a tentativa de Aristo¹⁸ e de Hérilo¹⁹ de sustentar a absoluta *adiaphoríá* ou *indiferença* das coisas que não são nem bens nem males, tenha encontrado nítida oposição em Crísipo, que defendeu a posição de Zenão e consagrou-a de maneira definitiva²⁰.

5. A virtude e a felicidade

Quem nos seguiu até aqui notou, seguramente, que também nos estoícos, não menos que em Platão e Aristóteles, adquiriu perfeita

17. Diógenes Laércio, VII, 106 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 127).

18. Ver p. 272, nota 28.

19. Ver p. 272, nota 29.

20. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 117ss.

expressão concepção da *areté*, isto é, da virtude, que sabemos ser uma das constantes mais típicas do pensamento moral grego desde as suas origens. A virtude humana é a *perfeição do que é peculiar e característico do ser humano*; e dado que a característica do ser humano é a razão, a *virtude é a perfeição da razão*²¹.

Portanto, “viver segundo a natureza”, que vimos ser o preceito base da ética estóica, coincide exatamente com “viver segundo a razão” e, assim, com “viver segundo a virtude”; e dado que a virtude é a expressão e a atualização perfeita da natureza humana, ela é *eo ipso* felicidade: com efeito, a vida bem-aventurada ou feliz, não é senão a plena e perfeita atuação da *physis* humana. Relata Estobeu:

Dizem [os estóicos] que o fim é ser feliz, pelo qual fazemos todas as coisas, enquanto ele não é feito por nenhuma coisa. Ele consiste em viver segundo a virtude, em viver de acordo com a natureza e, ainda, o que é o mesmo, em viver segundo a natureza. Zenão definiu a felicidade desse modo: a felicidade é um próspero curso da vida. Também Cleanto, nos seus escritos, serve-se dessa definição, assim como Crísipo e todos os seus seguidores, afirmando que a felicidade é o fim, enquanto o fim é ter felicidade, o que equivale a ser feliz. Segue-se daí que são equivalentes “viver segundo a natureza”, “viver nobremente”, “viver bem” e, ainda, “bondade e nobreza”, “virtude e o que participa da virtude”. É também evidente que é bom tudo o que é virtuoso e que é mau tudo o que é vicioso. Por isso também o fim dos estóicos equivale a uma vida segundo a virtude²².

Com base nessas premissas, é evidente que os estóicos deviam combater tanto a tese epicurista que subordinava a virtude ao prazer enquanto meio para o fim, como a concepção escatológica que ligava a virtude a um prêmio ultraterreno: enquanto perfeição da *physis humana*, a virtude *vale por si mesma*, não produz a felicidade como algo diferente de si (seja ela prazer ou prêmio ultraterreno), mas é *ela mesma a felicidade*, e, portanto, é desejada, buscada, amada e cultivada em si e por si. Relata Diógenes Laércio:

A virtude é uma disposição para viver segundo a natureza; ela é desejável por si mesma, não por algum temor ou esperança ou por algo externo;

21. Cf. *supra*, nota 3.

22. Estobeu, *Anthol.*, II, 77, 16 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 16).

nela reside a felicidade, pois ela é como uma alma feita para harmonizar toda a vida²³.

Assim, o estóico torna-se, pela virtude, *perfeitamente autárquico*: não tem necessidade de prazeres, que não aperfeiçoam a sua natureza de homem, mas são apenas fenômenos concomitantes e, em todo caso, não inteiramente em seu poder; não tem necessidade nem mesmo de uma vida futura que acrescente algo à perfeição já possuída com a virtude; não teme perdê-la por obra de outros, porque ninguém pode arrancá-la de si, sendo ela ontologicamente enraizada na sua natureza; com a virtude, em suma, o homem toca um vértice absoluto, no qual sente-se igual aos Deuses:

Por nada a felicidade de Zeus é preferível, mais bela ou mais apreciável que a dos sábios²⁴.

Portanto, explicam-se bem os fervorosos louvores com que os estóicos exaltam a virtude, atribuindo-lhe todos os epítetos que o grego, particularmente o grego filósofo, considerava expressões de perfeição absoluta:

Chamam com muitos nomes a virtude: chamam-na *boa* porque nos conduz a uma via reta; *agradável* porque é sem dúvida aprovada; *digníssima* porque tem valor insuperável; *apreciável* porque é digna de muita atenção; *louvável* e, de fato, pode ser justamente louvada; *bela* porque naturalmente atrai a si os que a ela tendem; *conveniente* e, de fato, contribui muito para o bem viver; *útil* porque ajuda na necessidade; *preferível* porque dela deriva o que é razoável escolher; *necessária* porque quando está presente traz benefício, quando falta não se tem de onde tirar benefício; *vantajosa* e, com efeito, as vantagens que dela derivam são superiores às que se pode extrair da atividade para alcançá-las; *autárquica* e, com efeito, basta a quem a possui; *não carente de nada*, enquanto não possui qualquer necessidade; *plena* porque é suficiente no uso e visa a toda utilidade da vida²⁵.

Embora o leitor moderno possa sentir nesse fervor de epítetos algo de retórico, não é bem assim²⁶: com a virtude, o estóico sentia-

23. Diógenes Laércio, VII, 89 (= von Arnim, S.V.F., III, fr. 39).

24. Estobeu, *Anthol.*, II, 98, 20 (= von Arnim, S.V.F., III, fr. 54).

25. Estobeu, *Anthol.*, II, 100, 15 (= von Arnim, S.V.F., III, fr. 208).

26. Recorde-se também a diferente carga conceitual que o termo grego *areté* tinha com relação ao nosso termo *virtude*, sobre a qual diversas vezes chamamos a atenção no curso desta obra.

-se protegido contra todos os males e contra a sua atormentada época; nela e só nela encontrava a paz da alma, e, por isso, esse hino à virtude é profundamente sincero²⁷.

6. A virtude como ciência, sua unidade e multiplicidade

Nos estóicos, outra componente da ética grega, que em certo sentido pode ser considerada a mais tipicamente grega, encontra perfeita expressão: aludimos à componente intelectualista nascida com Sócrates, vale dizer, com a própria filosofia moral, e que permaneceu como verdadeira categoria do pensamento moral dos gregos.

Com efeito, uma filosofia que, como a estóica, punha no *lógos* o princípio ontológico de todas as coisas e considerava o homem como a realidade privilegiada na qual o *lógos* se manifestava de modo nitidamente diferente de todas as outras coisas, não podia não reafirmar as conclusões socráticas.

Se a virtude é o aperfeiçoamento do que é peculiar ao homem, e se peculiar ao homem é a razão e o *lógos*, é evidente que a virtude deve ser ciência e conhecimento, porque a razão aperfeiçoa-se no conhecimento e com ele. Portanto, a virtude volta a ser definida como “ciência dos bens e dos males”, e o vício, “ignorância dos bens e dos males”²⁸. Também aos estóicos, pelo menos aos estóicos antigos, permanecem absolutamente desconhecidos a “vontade”, como faculdade espiritual independente do conhecimento, e o papel que ela desempenha na vida moral. E quando em Sêneca deparamos uma importância particular conferida à vontade, não devemos nos deixar levar ao engano: Sêneca, traduzindo por *voluntas* o que o grego exprimia com *disposição interior* derivada do perfeito conhecimento, acrescenta algo novo, como veremos; todavia, nem mesmo Sêneca sabe dar razão da *voluntas* do ponto de vista especulativo, e também ele acaba fazendo depender a moralidade do conhecimento. Eis uma passagem significativa:

27. Tenham-se presentes os reconhecimentos que o próprio Epicuro fez diante da virtude prática da *phrónesis*, a *sabedoria*.

28. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, frs. 255 e 256.

Uma ação não será reta se não for reta a *vontade*; a ação, de fato, dela procede. Por sua vez, a vontade não será reta se não for reta a *disposição da alma*; desta, de fato, depende a vontade. Certamente a disposição da alma não se voltará para o melhor *se não levar em conta as leis* que dominam toda a vida, e *não terá compreendido o juízo que é preciso dar sobre cada coisa*²⁹.

De onde o “et quid de quoque iudicandum exegerit”, isto é, o juízo da razão (e, portanto, a própria razão) permanece como a condição incondicionada do agir moral.

Com essa redução da virtude ao *conhecimento dos bens e dos males*, retorna o problema que já Platão sentiu como extremamente difícil de resolver, a saber, o problema da unidade ou multiplicidade da virtude, problema longamente discutido no Pórtico e que dividiu os ânimos. Aristo, por exemplo, discípulo de Zenão, sustentou que a virtude é uma³⁰. Crísipo, ao invés, seguido por muitos, sustentou que as virtudes são múltiplas, pelo que já os antigos o reprovavam por despertar “um insólito e desconhecido ‘enxame de virtudes’”³¹, utilizando aqui uma conhecida imagem com a qual Platão já expusera ao ridículo a tese dos gorgianos, que admitiam múltiplas virtudes³². Na realidade, Crísipo queria dar conta da fenomenologia da vida moral, na qual se atesta a existência de muitas qualidades no homem, cada uma com a sua perfeição e, portanto, com a sua “virtude”. Mas o próprio Crísipo, como todos os estóicos, definia cada uma dessas virtudes *como um modo particular de atuar-se da ciência dos bens e dos males*.

Como Platão, os estóicos fixaram em número de quatro as virtudes cardeais: *sabedoria, temperança, fortaleza e justiça*, e todas as ulteriores virtudes, que meticulosamente distinguiram, foram subordinadas a estas.

Dois passagens de Estobeu dão de modo preciso o catálogo das virtudes e, ao mesmo tempo, confirmam de modo explícito e perfeito a redução de todas e cada uma à virtude *ciência*:

Sabedoria (*phrónesis*) é *ciência* do que se deve fazer, do que não se deve e do que não está nem sob uma nem sob a outra condição, ou *ciência* dos

29. Sêneca, 95, 57 (= von Arnim, S.V.F., III, fr. 517).

30. Cf. von Arnim, S.V.F., I, fr. 373ss.

31. Cf. von Arnim, S.V.F., III, fr. 255.

32. Cf. Platão, *Ménon*, 72 a b.

bens e dos males e das coisas indiferentes para a natureza do homem que vive em sociedade [...]. A temperança (*sophrosyne*) é *ciência* do que é desejável, do que se deve evitar e do que não é nem uma coisa nem outra; justiça (*dikaiosyne*) é *ciência* capaz de atribuir a cada um o que merece; fortaleza (*andreía*) é *ciência* do que é temível, do que não o é e do que não pertence a nenhuma das duas categorias; estultice (*aphrosyne*) é *ignorância* dos bens, dos males e das coisas indiferentes; intemperança (*akolasía*) é *ignorância* das coisas a escolher e a evitar, e do que não se deve nem escolher nem evitar; injustiça (*adikía*) é *ignorância* incapaz de atribuir a cada um o que merece; covardia (*deilía*) é *ignorância* do que se deve temer, do que não se deve e do que não é nem para temer nem para não temer³³.

E Estobeu ulteriormente precisa:

Dentre as virtudes, algumas são primárias, outras subordinadas àquelas; as primárias são quatro: [1] sabedoria, [2] temperança, [3] fortaleza e [4] justiça. [1] A sabedoria diz respeito ao conveniente; [2] a temperança aos instintos humanos; [3] a fortaleza dá a força de aceitação; [4] a justiça, distribuição dos bens. Entre as que são subordinadas a essas virtudes, algumas o são à sabedoria, outras à temperança, outras à fortaleza, outras à justiça. [1] Ora, são subordinadas à sabedoria: *a*) conselho, *b*) reflexão, *c*) perspicácia, *d*) bom senso, *e*) destreza, *f*) cautela; [2] à temperança: *a*) tempestividade, *b*) decoro, *c*) recolhimento, *d*) continência; [3] à fortaleza: *a*) firmeza, *b*) coragem, *c*) magnanimidade, *d*) ardor, *e*) operosidade; [4] à justiça: *a*) piedade, *b*) bondade, *c*) sociabilidade, *d*) afabilidade. [1] *a*) O conselho dizem que é a *ciência* do que fazer e de como agir para agir convenientemente; *b*) a reflexão é a *ciência* que examina e recolhe as coisas acontecidas e já feitas; *c*) a perspicácia é a *ciência* que permite encontrar logo o conveniente, *d*) o bom senso é a *ciência* do pior e do melhor, *e*) a destreza é a *ciência* que conduz a bom termo o fim de cada coisa; *f*) a cautela é a *ciência* capaz de encontrar uma saída para tudo; [2] *a*) a tempestividade é a *ciência* que permite individuar quando é preciso fazer uma coisa depois da outra e qual a ordem das ações; *b*) o decoro é a *ciência* dos movimentos convenientes ou inconvenientes; *c*) o recolhimento é a *ciência* que preserva da justa reprovação; *d*) a continência é a *ciência* que não nos deixa ultrapassar o que se mostrar de acordo com a reta razão; [3] *a*) firmeza é a *ciência* que faz permanecer nos retos juízos; *b*) coragem é a *ciência* pela qual sabemos que não cairemos nunca em algo de terrível; *c*) magnanimidade é a *ciência* que nos torna superiores a tudo o que acontece por natureza, seja bom ou seja mau; *d*) ardor é a *ciência* de uma alma que se apresenta invencível *e*) operosidade é a *ciência* capaz de realizar a própria intenção sem ser impedi-

33. Estobeu, *Anthol.*, II, 59, 4 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 262).

do pela fadiga; [4] a) piedade é a *ciência* do culto a ser prestado aos deuses; b) bondade é a *ciência* de agir bem; c) sociabilidade é a *ciência* da igualdade na sociedade; d) afabilidade é a *ciência* de viver irrepreensivelmente com o próximo. *O fim de todas essas virtudes é viver segundo a natureza; cada uma com os próprios meios ajuda o homem a alcançar isso.* De fato, o homem tem, por natureza, impulsos que o impelem à busca do conveniente, ao equilíbrio dos instintos, à perseverança e à justiça distributiva. Cada uma das virtudes, agindo em concordância com as outras e consigo mesma, *leva o homem a viver segundo a natureza*³⁴.

Como se vê, no instante mesmo em que as distinguiam, os estóicos *reunificavam as virtudes na ciência*, na ciência prática. Melhor do que todos os outros, Olímpiodoro ilustrou-nos o nexos que liga todas as virtudes:

Se as virtudes acompanham-se reciprocamente, diferem porém pela propriedade específica. Não são, de fato, uma só, mas na fortaleza estão todas fortemente, alhures prudentemente. Como também todos os outros Deuses em Zeus assumem o caráter de Zeus e alhures o de Hera. Nenhum Deus, com efeito, é imperfeito. E como Anaxágoras dizia que tudo está em tudo, mas uma só coisa predomina, assim o diremos também dos Deuses. Cada virtude, de fato, é sabedoria, enquanto conhece as coisas que deve fazer; cada uma é fortaleza enquanto luta; cada uma é temperança enquanto impulsiona ao melhor; cada uma é justiça enquanto atribui às coisas o que lhes convém³⁵.

Se assim é, explica-se perfeitamente a célebre máxima dos estóicos segundo a qual “*quem possui uma virtude, possui todas*”³⁶. Elas, de fato, não só se acompanham umas às outras, mas são todas emanações particulares da suprema virtude, *a ciência do bem e do mal, isto é, a phrónesis ou sabedoria*³⁷.

7. Identidade da virtude em todos os seres racionais

A redução da virtude à perfeição do *lógos* e, portanto, à ciência, continha em si uma consequência que, fundamentalmente, nem

34. Estobeu, *Anthol.*, II, 60, 9 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 264).

35. Olímpiodoro, *In Plat. Alcib. pr.*, p. 214 Creuzer (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 302).

36. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 295ss.

37. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, I, frs. 200ss.

Sócrates nem Platão nem Aristóteles tiveram a coragem de extrair, ou que extraíram de maneira mutilada, porque condicionados pelas convicções sociais do seu tempo, particularmente pelos dogmas da *polis*. Aludimos à afirmação expressa e reiterada dos estóicos sobre a identidade absoluta da virtude nos homens, qualquer que seja o estrato, sexo e condição a que pertençam, até mesmo nos escravos. Já Epicuro acolhera no seu Jardim homens de vários estratos sociais, mulheres e até cortesãs. A queda das estruturas da *polis*, as quais, no passado, para os próprios filósofos, constituíram-se em categorias do pensar político, amiúde sobrepondo-se aos seus próprios princípios metafísicos, tornava agora possível uma coerência no pensamento moral, que, pelas razões assinaladas, faltou aos filósofos da era clássica. Diz um antigo testemunho:

Se a natureza humana é capaz de sabedoria, é necessário que os artesãos, os camponeses e as mulheres, e, em suma, todos os que têm a forma humana, sejam instruídos de modo a serem sábios, e que se crie uma multidão de sábios de todas as línguas, condições, sexo e idade [...]. Os estóicos deram-se conta disso, os quais disseram que deviam entregar-se ao estudo da filosofia os servos e as mulheres, e também Epicuro, convidando à filosofia os que não eram afeitos ao estudo³⁸.

Na verdade, Epicuro manteve alguma reserva e manifestou alguma reticência, como vimos. Os estóicos foram mais decididos do ponto de vista da doutrina. Referindo-se em grande parte ao pensamento dos estóicos antigos, Sêneca escreve:

A virtude não é vetada a ninguém, é permitida a todos, acolhe a todos, chama todos a si, livres, libertos, escravos, reis, êxules. Não escolhe a casa ou o patrimônio, contenta-se com o homem nu (*nudo homine*)³⁹.

Este pensamento é dos mais elevados da antiga especulação, que supera, em larga medida, muitas atitudes retrógradas de que foram

38. Lactâncio, *Div. Instit.*, III, 25 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 253). Platão, no *Ménon*, tentou recuperar a identidade da virtude em todos os homens e reconhecer que homem, mulher, velho, jovem, escravo e livre, se possuem uma virtude, possuem uma idêntica virtude. Mas depois o seu discurso sofreu uma transformação na *República*. No final, o programa educativo da Academia torna-se decididamente aristocrático e situa-se até mesmo nos antípodas tanto do discurso estóico como do epicurista.

39. Sêneca, *De beneficiis*, III, 18 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 508).

vítimas Platão e, sobretudo, Aristóteles: a virtude não tem necessidade de acréscimos de qualquer espécie à pura natureza do homem!

E, da *redução da virtude à ciência e à sabedoria*, os estóicos deduziram uma ulterior consequência ligada estreitamente a ela: não só é igual a virtude em todos os homens, mas *é igual também a virtude dos homens e a virtude dos Deuses*⁴⁰. Tal afirmação causou enorme impressão aos antigos e foi julgada exagerada e ímpia:

Os estóicos afirmam que idêntica é a virtude em Deus e nos homens, ficam, assim, longe da religiosidade de Platão e do comedimento socrático⁴¹.

Mas era uma afirmação coerente com os princípios: o *lógos* humano não é mais que um momento do *lógos* divino, e, por consequência, a perfeição (isto é, a virtude) do *lógos* humano só pode ser idêntica à do *lógos* divino.

A virtude, portanto, mancomunada homens e mulheres, livres e escravos, gregos e bárbaros, mortais e imortais.

8. A ação reta (*katóρθoma*)

Os estóicos não se limitaram a considerações gerais sobre a essência da virtude e do vício, mas, impulsionados pelo seu acentuado interesse ético, chegaram a um atento exame da conduta moral, das ações que a constituem e dos diferentes valores morais que as ações humanas podem ter, criando assim conceitos novos e originais.

Quem possui a virtude, ou seja, o *lógos* harmonizado de modo perfeito, só pode realizar “ações perfeitas”, *vale dizer, ações que correspondem totalmente às instâncias do lógos perfeito*. Afirmam os estóicos:

O [...] que parte do sábio deve imediatamente ser totalmente perfeito⁴².

Isso significa que as ações levam necessariamente consigo a carga de perfeição da fonte da qual derivam. Já dizia Zenão:

40. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 245ss.

41. von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 252.

42. Cícero, *De finibus*, III, 9, 32 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 504).

O caráter moral [*ethos*] é a fonte da vida, da qual brotam as ações particulares⁴³.

Ele estava convencido de que esse caráter moral manifestava-se até nos traços do rosto e nos sonhos:

O caráter moral pode ser percebido pelo aspecto: o sábio é reconhecido intuitivamente pelos traços do seu rosto. Também pelos sonhos é possível a cada um dar-se conta dos seus progressos na via da virtude: se não lhe acontece de ver em sonho que se compraza com algo desonesto nem que aprove ou cometa qualquer ação indigna ou monstruosa, mas, como num grande mar em perfeita bonança, lúcido e transparente, a faculdade fantástica e passiona da alma se lhe ilumina traqüilizada pela razão⁴⁴.

Em suma: a virtude, quando é possuída, manifesta-se em todas as ações e em todos os comportamentos morais, até mesmo no inconsciente.

Tendo presente isso, é fácil compreender o que os estóicos denominam com o termo *katóρθoma* (κατόρθωμα), isto é, “ação reta” ou “ação perfeita” ou “ação virtuosa”. *Katóρθoma* é ação que radica na virtude e, portanto, “contém todas as características da virtude”⁴⁵; e chama-se *katóρθoma* justamente porque deriva de um “*orthós lógos*”; é *ação perfeita* porque inspirada e sustentada por um *lógos perfeito*.

Dessa doutrina resulta evidente que os estóicos começaram, em parte, a dar-se conta de algumas verdades que só com a ética do cristianismo serão verificadas e adquiridas.

a) Não se deve julgar se uma ação é reta ou não (isto é, se é ou não um *katóρθoma*) pelo seu êxito ou por alcançar o resultado que se propusera, *mas pelo seu ponto de partida*:

O que parte da virtude deve ser considerado reto, não pelo seu cumprimento, mas pela *intenção de cumpri-lo*⁴⁶.

A fadiga pelas coisas belas e boas, mesmo que não alcance o seu escopo, é capaz, por si mesma, de ser útil a quem a padece, enquanto o que é estranho à virtude, se não alcança o seu escopo, é totalmente inútil⁴⁷.

43. Estobeu, *Anthol.*, II, 7, 1 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 203).

44. von Arnim, *S.V.F.*, I, frs. 204 e 234.

45. Cícero, *De finibus*, III, 7, 24 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 11).

46. Cícero, *De finibus*, III, 9, 32 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 504).

47. Filo de Alexandria, *De sacrif. Abel. et Cain.*, § 115 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 505).

Quem aceita com bom ânimo um benefício já o restituiu. Dado que remetemos tudo ao *ânimo*, cada um terá feito o que quis. E sendo a piedade, a fé, a justiça e, enfim, toda virtude perfeita por si, todo homem pode ser grato também com a *vontade*, mesmo que não lhe tenha sido possível estender a mão⁴⁸.

Portanto, é a disposição espiritual interior que conta. A última passagem lida fala de “vontade”, mas sabemos que é Sêneca quem usa *voluntas* para traduzir *diáthesis*, isto é, *disposição espiritual*, ou seja, reta consciência, e acrescenta algo novo às originais aquisições do antigo Pórtico; todavia é claro que, pelo menos no nível de exigência intuitiva, os estóicos entreviram aquela que, para o cristianismo, será a “boa vontade”, embora tenham sido totalmente incapazes de lhe dar o seu verdadeiro rosto, porque ligaram-na ao conhecimento e, em substância, reduziram-na a ele.

b) Não se pode julgar se uma ação é reta ou não (se é um *katóρθωμα* ou não) pelos seus traços extrínsecos: uma ação pode *assemelhar-se exteriormente a um katóρθωμα*, mas não *sê-lo de modo algum*, se falta a *justa disposição*, se não a sustenta o *orthós lógos*. Um sábio e um néscio poderão fazer a mesma coisa, porém as suas *ações* serão iguais apenas no exterior, mas intrinsecamente muito diferentes: *katóρθωμα* será a primeira e só ela, e nunca a segunda, como fica necessariamente claro do que se explicou no ponto precedente.

c) Porque a “ação reta” é produzida pela virtude, isto é, pela *sabedoria*, conseqüentemente *nenhum néscio* jamais poderá realizar ações retas, e, para realizá-las, deveria primeiro tornar-se sábio. Isso significa, porém, que a massa não poderá nunca realizar “ações retas (*katóρθώματα*)”, porque a massa não é sábia. Sobre isso escreve Pohlenz: “[...] os estóicos mostram-se absolutamente convencidos de que a grande massa dos homens nunca alcança a disposição ideal do espírito e, portanto, não é capaz de algum *katóρθωμα*. Uma afirmação assim tão direta pode desconcertar, mas também Paulo, na *Epístola aos Romanos* (14,23), diz: ‘Tudo o que não vem da fé é pecado’, e Clemente de Alexandria usa propositadamente o vocábulo estóico para caracterizar o que é o seu tipo ideal de cristão: ‘Toda ação do

48. Sêneca, *De beneficiis*, II, 31 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 507).

gnóstico é um *katórhoma*’ (*Stromateis* VII, 111). Em Paulo domina a fé, em Zenão o conhecimento ético, mas ambos visam ao mesmo escopo: querem, com a máxima energia, convocar o homem ao único necessário, *ao espírito que decide toda a vida*⁴⁹. A esta observação do estudioso alemão deve-se, todavia, acrescentar que, para Paulo, se trata, em todo caso, de uma fé transcendente que transforma o homem, ligando-o ao sobrenatural, para Zenão se trata, ao contrário, do conhecimento do *lógos* imanente, que atua no homem natural.

9. O dever (*kathékon*)

As ações humanas, entretanto, não podem ser divididas com uma nítida distinção entre “ações retas ou virtuosas” (*katorthómata*) e as que lhes são contrárias, isto é, “ações viciosas ou erros” (*amartémata*). Com efeito, entre as primeiras e as segundas situa-se toda uma faixa de *ações intermédias*, que os estóicos tentaram determinar com muita precisão. Já vimos que entre os bens e os males (morais) os estóicos situavam toda a gama dos “indiferentes” (*adiáphora*), que tinham certo valor ou desvalor, se não moral, pelo menos *natural*, resultando, portanto, “preferidos” ou “rejeitados”. Analogamente, entre “ações virtuosas” e “ações viciosas”, que dizem respeito propriamente ao aspecto espiritual e moral do homem, eles admitem ações dotadas de um *valor relativo* ou de um *desvalor relativo*. São todas as ações que dizem respeito sobretudo à componente natural e física do homem, da qual não é possível prescindir.

Ora, quando essas ações são realizadas segundo a natureza, ou seja, de modo racionalmente correto, têm plena justificação racional e chamam-se, portanto, “ações convenientes” ou “deveres” (*kathékonta*).

Diógenes Laércio explica:

Os estóicos entendem por “dever” (*καθῆκον*) o *ato que se pode justificar racionalmente*, enquanto *é conforme com a natureza na vida*, o que se estende também às plantas e aos animais: porque para os estóicos também neles existem deveres⁵⁰.

49. Pohlenz, *La Stoa*, I, p. 261 (tenha presente o leitor que a interpretação de Pohlenz da passagem de Paulo inspira-se na doutrina protestante).

50. Diógenes Laércio, VII, 107 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 493).

Na verdade, deve-se notar que a tradução do termo *kathékon* (καθῆκον) por “dever” força, em sentido moderno, o pensamento dos estóicos; literalmente seria preciso traduzir por “conveniente”. Compreender-se-ia, então, melhor o fato de Zenão atribuir “convenientes” também aos animais e às plantas: inclusive estes, de fato, por existirem, devem respeitar determinadas condições, conformar-se a determinadas exigências da natureza. Mas é claro que especialmente para o homem pode-se e deve-se falar de “ações convenientes” ou “deveres”: a comparação com os animais e com as plantas serve apenas para mostrar que o *kathékon* está ligado à natureza biológica e física do homem, à diferença da virtude e do ato virtuoso, que, ao invés, diz respeito ao aspecto propriamente moral e espiritual do homem.

É claro que as ações do homem comum, que não podem nunca entrar na esfera das ações moralmente perfeitas (*kathéktonata*), entram de pleno direito nesse âmbito. A conduta do homem comum, portanto, possui parâmetros para ser entendida, e possui também um ponto de interseção, embora parcial, com a conduta do sábio.

Naturalmente, como existem ações que possuem valor de convenientes ou “deveres” (*kathéktona*), igualmente existem ações que trazem o signo oposto do desvalor e são *inconvenientes*, e, enfim, existem algumas *absolutamente indiferentes*. Explica Diógenes Laércio:

São conformes ao dever as ações ditadas pela razão, por exemplo, honrar os pais, os irmãos, a pátria, ter boas relações com os amigos; não são conformes ao dever as ações não admitidas pela razão, por exemplo, descuidar dos pais, não se preocupar com os irmãos, não estar em harmonia com os amigos, desprezar a pátria e semelhantes. Nem conformes nem contrárias ao dever são as ações que a razão nem impõe nem veta, por exemplo, podar as plantas, manusear o estilete ou o pente e semelhantes⁵¹.

Para completar a questão, leiamos uma passagem de Cícero, que resume bem os conceitos até aqui expostos e fornece os elementos para concluir:

Embora digamos que é bem só o que é moral, todavia, cumprir o dever ou o conveniente [*officium*] é coisa conforme à natureza, uma vez que não

51. Diógenes Laércio, VII, 108 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 495).

situamos o conveniente [ou o dever] nem entre os bens nem entre os males. *De fato, há nele algo de plausível, e é tal que se pode justificar e, portanto, pode-se também dar razão de uma ação feita de modo plausível. E o conveniente é o que é feito de tal modo que se pode dar uma justificação da sua realização.* Daí compreende-se o conveniente como algo *médio*, que não se pode pôr nem entre os bens nem entre as coisas contrárias aos bens. E porque entre as que não estão nem entre as virtudes nem entre os vícios há, todavia, algo que pode ser útil, ele não deve ser recusado. Há ainda certo modo de agir e de realizar algumas dessas coisas médias exigido pela razão; por outro lado, o que é feito com base na razão é chamado conveniente; portanto, o conveniente é de tal natureza que não é considerado nem entre os bens nem entre os males. *E fica claro também que o sábio desenvolve parte da sua atividade entre essas coisas médias.* Portanto, ele julga que a sua ação é conveniente. Dado que ele nunca se engana no juízo, o conveniente pertencerá às coisas medianas. Isso se conclui também do seguinte raciocínio: dado que vemos existir algo ao qual chamamos de *ação reta*, e esta é o *conveniente perfeito*, existe também o *conveniente imperfeito*. Por exemplo: se o “restituir o depósito segundo a justiça” pertence às ações retas, deve-se pôr entre o conveniente só o “restituir o depósito”; de fato, ao acrescentar “segundo a justiça”, tem-se a ação reta, enquanto o restituir em si mesmo é considerado um conveniente. Dado que não há dúvida de que entre as coisas que chamamos médias há algo a aceitar e algo a recusar, tudo o que é feito ou dito de tal modo é compreendido como conveniente. Uma vez que todos amam naturalmente a si mesmos, conclui-se que tanto o sábio como o néscio aceitarão o que é segundo a natureza e rejeitarão o que é contrário. *Assim há um conveniente comum ao sábio e ao néscio*; do que se conclui que ele está entre as coisas que chamamos médias⁵².

Portanto: 1) entre as ações perfeitas e virtuosas e as ações viciosas há a esfera das *ações médias*, entre as quais surgem as *convenientes* ou *deveres* (*kathékonta*), que são ações dotadas de valor relativo, em contraste com as ações virtuosas, dotadas de valor absoluto. 2) Sempre no âmbito das ações médias, devemos distinguir as ações opostas às convenientes ou deveres, ou seja, as ações inconvenientes. 3) Destas serão ulteriormente distintas as ações absolutamente indiferentes, isto é, totalmente neutras. 4) Os deveres tornam-se deveres ou convenientes perfeitos *se lhes é acrescentada a sabedoria*; mas então, os deveres perfeitos coincidirão com as ações retas ou *katorthómata*,

52. Cícero, *De finibus*, III, 17, 58 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 498).

e deixarão de ser verdadeiros *katorthómata*, porque ligar-se-ão ao espírito ou disposição interior que é a fonte da moralidade, e tornar-se-ão emanações e objetivações dele. 5) O espaço no qual situam-se os deveres é, portanto, o *intermédio* do qual falamos, e o seu valor é sempre *relativo*. Todavia, não se pode desconhecer a fundamental incidência dos deveres na regulação da moralidade comum.

Assim as leis humanas que, como veremos abaixo, longe de ser meras convenções, para os estóicos, são a expressão de uma lei eterna e indestrutível proveniente do *lógos* eterno, imporão ao sábio ações retas (*katorthómata*), porque o sábio sentirá o mandamento em estrutural coincidência com as suas exigências interiores, em virtude da perfeita *disposição interior*, isto é, do reto *lógos* que existe nele e que está em perfeita sintonia com o reto *lógos* existente fora dele. Em última análise, portanto, o sábio, na sua perfeição, não tem necessidade nem de leis nem de mandamentos. Ao néscio, pelo contrário, as leis, não podendo ordenar ações retas por faltar nele o espírito reto pressuposto pela reta ação, em primeiro lugar impedirão muitas culpas (ao sábio não impedirão nada, porque é natural para ele não incorrer em culpas) e, em segundo lugar, ordenarão ações convenientes, deveres, isto é, ações que, mesmo coincidindo quanto ao conteúdo com as do sábio, carecem da *forma* que aperfeiçoa as ações do sábio, isto é, a *interior disposição* da qual falamos acima⁵³.

Portanto, os mandamentos e os preceitos da lei são, para a massa dos homens, *kathékonta*, *deveres*, e pelos *kathékonta* é regulada toda a vida do homem comum.

Este conceito de *kathékon* é, substancialmente, criação estóica. Os romanos, que o traduzirão com o termo *officium*, contribuirão, com a sua sensibilidade prático-jurídica, para determinar mais nitidamente os contornos dessa figura conceitual que nós, modernos, chamamos *dever*. Anteriormente aos estóicos, entre os gregos pode-se encontrar, obviamente, o correspondente do que o Pórtico chama *kathékon*, expresso inclusive de vários modos, nunca, porém, reduzido a problema e nunca formulado com precisa consciência. Pohlenz pensa que Zenão extraiu do patrimônio espiritual da sua pátria o conceito de “mandamento”, tão familiar aos hebreus, e criou o conceito

53. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 519ss.

de *kathékon* enxertando o conceito de mandamento no conceito grego de *physis*⁵⁴. Esta hipótese é verossímil. O certo é que Zenão e o Pórtico, com a elaboração do conceito de *kathékon*, deram à história espiritual do Ocidente uma contribuição de grandíssima importância: o conceito de “dever” permaneceu, de fato, embora modulado de várias maneiras, como verdadeira categoria do pensamento moral ocidental.

10. Lei eterna e direito de natureza

Epicuro fundamentalmente negou ao direito e à lei uma estatura ontológica: para ele, lei e justiça eram apenas expressão de acordos transitórios estabelecidos entre os homens para garantir a segurança da vida, isto é, para fins estritamente utilitários; nisso ele se ligava ao movimento de pensamento iniciado pelas escolas socráticas, mas fortemente limitado por Platão e Aristóteles. Os estoícos colocam-se nos antípodas dos epicuristas, mas sem retomar a ordem de idéias de Platão e de Aristóteles e, portanto, ganhando uma visão em grande parte nova. A derrocada da *polis*, de um lado, e a ontologia do *lógos* imanente, de outro, deram aos estoícos a possibilidade de ver o problema do direito e da lei com nova ótica, isto é, numa perspectiva metapolítica e universalista.

A lei humana não é senão a expressão de uma *lei natural eterna*, que nasce do próprio *lógos* e plasma todas as coisas. O *lógos*, em virtude da sua racionalidade, estabelece o que é bem e o que é mal, e, portanto, impõe obrigações e proibições. E o modo pelo qual vimos os estoícos deduzirem o bem e o mal moral mostra claramente que eles pensavam a *physis* e o *lógos*, concretamente, não só na dimensão ontológica, mas também na dimensão *deontológica*. Diz Cícero num testemunho:

A lei [...] é *suma razão, inata na natureza*, que ordena o que deve ser feito e proíbe o contrário: *essa mesma razão, reforçada e aperfeiçoada pela mente humana, é lei*⁵⁵.

E, num testemunho ulterior:

54. Pohlenz, *La Stoa*, I, p. 271ss.

55. Cícero *De legibus*, I, 6, 18 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 315).

A lei não foi inventada pelo gênio humano nem foi uma decisão arbitrária dos povos, mas *é algo eterno, que rege todo o mundo com sábios mandamentos e proibições*. Assim [os estóicos] sustentavam que *a lei primeira e última seria a mente divina que, segundo a razão, dá obrigações e impõe proibições a todas as coisas*; por isso, justamente, é louvada a lei dada pelos Deuses ao gênero humano; com efeito, própria para ordenar e vetar é a razão e a mente de um ser sábio. Os mandamentos e as proibições dos povos têm o poder de nos convidar à retidão e de afastar-nos das culpas, e esse poder não só é mais antigo que os povos e as cidades, *mas é coetâneo ao deus que guarda e rege o céu e a terra*. De fato, não pode haver mente divina sem razão, nem a razão divina pode ser privada desse poder de sancionar o bem e o mal [...]. *Por isso a verdadeira e primeira lei capaz de ordenar e vetar é a reta razão do sumo Zeus*⁵⁶.

E, num testemunho de Plutarco lemos:

Com efeito, não é possível encontrar outra origem nem outra gênese para a justiça, *senão Zeus e a comum natureza*; de fato, é preciso que tudo comece daqui, se queremos falar de bens e de males⁵⁷.

Portanto, a lei deriva do próprio *lógos* que rege o universo; assim, o direito “é um dado de natureza”⁵⁸ e o direito positivo humano não é senão a explicitação desse fundamental direito natural. Lei e natureza, com os estóicos, voltam a reconciliar-se de modo perfeito: o *nomos* não é mais simples convenção e opinião em contraste com a *physis*, mas tradução e interpretação das instâncias da *physis*. Por isso Crísipo pode voltar a enaltecer a lei, até mesmo com expressões extraídas de Píndaro:

A lei é a rainha de todas as coisas divinas e humanas: é preciso que ela vigie as coisas belas e torpes e seja cabeça e guia, e com base nisso exista uma norma do justo e do injusto e dos seres sociais por natureza, que imponha o que se deve fazer e proíba o que não se deve fazer⁵⁹.

56. Cícero, *De legibus*, II, 8ss. (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 316).

57. Plutarco, *De Stoic. repugn.*, 9, 1035 c (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 326).

58. Diógenes Laércio, VII, 128 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 308).

59. von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 314.

11. Cosmopolitismo

Também o individualismo e o egoísmo, nos quais Epicuro aprisionou o homem, são vivamente contestados pelos estóicos com base na *physis*.

O homem é movido pela natureza a conservar o próprio ser e a amar a si mesmo. Mas esse instinto primordial não se dirige só à conservação do indivíduo: o homem estende imediatamente a *oikeiosis* aos filhos e aos parentes e, de maneira mediada, a todos os seus semelhantes. Em suma: é a natureza que, impondo ser amada, impõe amar a quem geramos e a quem nos gerou; e é a natureza que nos impulsiona a nos unir aos outros e também a beneficiá-los:

Somos movidos pela própria natureza a amar aqueles que geramos. Daí deriva a existência entre os homens de um recíproco sentido de interesse de uns para com os outros, *de onde é necessário que um homem, pelo fato de ser homem, não pareça estranho ao outro homem*.

Somos naturalmente levados à união, à associação com os outros homens e a uma sociedade natural. Somos movidos pela natureza a beneficiar a todos os que pudermos, sobretudo ensinando e dando regras de prudência⁶⁰.

De ser que vive fechado na sua individualidade, como queria Epicuro, o homem volta a ser “animal comunitário”. E a nova fórmula demonstra que não se trata de simples retomada do pensamento aristotélico, que dizia ser o homem “animal político”: o homem, mais ainda do que feito para associar-se numa *polis*, é feito para associar-se com *todos* os homens⁶¹. Sobre tais bases, os estóicos só podiam ser fautores de um ideal fortemente cosmopolita.

A polis já estava completamente destruída, sem esperanças de ressurgimento; por outro lado, *não tinha ainda nascido algo novo que a substituísse*: as monarquias que se formaram da dissolução do império macedônico mostravam-se sempre mais frágeis e passageiras. Por isso os estóicos limitaram-se a definir o Estado de modo jurídico:

60. Cícero, *De finibus*, III, 19, 62s. (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 340) e Cícero, *De finibus*, III, 20, 65s. (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 342).

61. Cf. Pohlenz, *La Stoa*, I, pp. 232s. e p. 233, nota 11.

Dizem que o estado é uma multidão de homens que habitam o mesmo lugar, administrados pela lei⁶².

Portanto, não se pode dizer que “os estóicos criaram o conceito geral de Estado”, como pretende Pohlenz⁶³. De fato, essa definição, como reconhece o próprio Pohlenz, é uma simples extensão do conceito de *polis* aos novos reinos; mas, na verdade, o conceito de Estado moderno é algo mais do que a mera ampliação do conceito de *polis*:

Com efeito, os estóicos consideraram como cidadãos do Estado ideal, não só todos os homens do vasto mundo, mas nele incluíram até os Deuses⁶⁴, porque também os Deuses são seres racionais:

Deve-se chamar propriamente estado feliz ou cidade somente aquela comunhão recíproca dos deuses, incluindo nela também os homens junto com os deuses, se queremos incluir nela todos os seres racionais [...] ⁶⁵.

Todo esse universo deve ser [considerado] como uma única cidade comum aos deuses e aos homens⁶⁶.

Sempre na base dos seus conceitos de *physis* e de *lógos*, os estóicos souberam pôr em crise, mais do que os outros filósofos, os antigos mitos da nobreza de sangue e da superioridade da raça, assim como as cadeias da escravidão. A nobreza é chamada cinicamente de “escória e serragem da igualdade”⁶⁷; todos os povos são declarados capazes de alcançar a virtude⁶⁸; o homem é proclamado estruturalmente livre: de fato, “nenhum homem é *por natureza* escravo”⁶⁹. Os novos conceitos de nobreza, liberdade e escravidão são ligados à *sabedoria* e à *ignorância*: verdadeiro livre é o sábio, verdadeiro escravo é o néscio⁷⁰.

Os pressupostos da política aristotélica são assim completamente abalados: o *lógos* restabeleceu, pelo menos no nível do pensamento, a fundamental igualdade dos homens.

62. Dion Crisóstomo, *Prat.*, XXXVI, § 20 (von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 329).

63. Pohlenz, *La Stoa*, I, p. 280.

64. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, frs. 333ss.

65. Dion Crisóstomo, *Orat.*, XXXVI, § 23 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 334).

66. Cícero, *De legibus*, I, 7, 23 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 339).

67. Plutarco, *Pers. de nob.*, 12 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 350).

68. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 343.

69. von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 352.

70. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, frs. 349-366.

12. As paixões e a apatia

Assim como para Epicuro, a dor e as falsas opiniões sobre os bens e os males eram o que fundamentalmente podia perturbar o homem, igualmente para os estóicos, *as paixões, com suas causas e seus efeitos, são a fonte de toda infelicidade*. Portanto, é compreensível que no Pórtico se discutisse profundamente sobre elas e a elas se dedicassem estudos especiais. Tratava-se, com efeito, de explicar o importantíssimo fenômeno da vida moral, pelo qual a razão é obnubilada, cegada e até mesmo arrastada por motivos irracionais presentes dentro de nós.

Sócrates, com o seu racionalismo e intelectualismo moral, tentou explicar esse ser arrastado pelas paixões como consequência de um *erro lógico*, como efeito de ignorância. Mas já Platão compreendeu bem que as paixões, e tudo o que é passional no agir humano, supõem forças não-lógicas que brotam da própria alma humana e, conseqüentemente, falou de três partes ou funções da alma: uma *concupiscível*, uma *irascível* e uma *racional*. Também Aristóteles deu importância às partes não-rationais da alma.

Pois bem, os estóicos, em consequência da sua ontologia, que dá a primazia absoluta e total ao *lógos* em todos os níveis, tendem a reportar-se inexoravelmente a posições socráticas. Eles, em primeiro lugar, descartam concordemente a tese de que as paixões são o efeito do puro irracional, isto é, do que há em nós de animalesco e, em todo caso, de não redutível ao *lógos*. Ora, note-se: dizer que as paixões são determinadas pelo irracional e por tudo o que há de não-lógico em nós significa reconhecer, obviamente, a não-voluntariedade da paixão, justamente pela sua estranheza à esfera lógica. Mas se se descarta essa explicação, a paixão deve necessariamente ser relacionada ao *lógos* e à razão, e, em tal caso, são possíveis duas posições: a) é possível dizer que as paixões nascem *por causa e em consequência de um juízo errôneo*; ou b) é possível até mesmo *identificar a paixão com o próprio juízo errôneo*. Ambas as teses foram sustentadas no Pórtico: Zenão e muitos dos seus seguidores sustentaram a primeira, Crísipo, a segunda, com notável insistência.

A posição assumida pelo Pórtico a esse respeito é bem compreensível. De fato, se as paixões constituem a mais grave ameaça à paz do espírito e à felicidade, é necessário poder dominá-las inteiramente

em todos os casos com a razão; mas elas podem ser inteiramente dominadas, somente se não provêm de uma força estranha e contraposta à razão, e se dependem de algum modo da própria razão.

Zenão explicou a paixão do seguinte modo: em consequência de determinada representação, por exemplo, a riqueza, manifesta-se em nós uma tendência que, se não é controlada por um *lógos* reto e forte que a *julgue* como coisa “indiferente” (isto é, coisa que não é nem boa nem má, e é útil somente por aquilo que é requerido pelas necessidades da vida), mas, ao contrário, se é secundada por um *lógos* fraco, que supervaloriza a riqueza, torna-se uma *falsa opinião*, da qual segue-se um *movimento irracional* da alma (um movimento contra o reto *lógos*), que ultrapassa a medida e, assim, tem-se a paixão: a avidez de riqueza e a avareza. Desse modo, a paixão é o efeito de um juízo errado; no exemplo dado, ela é o efeito do seguinte juízo errado: “A riqueza é um bem”.

Eis dois testemunhos:

A paixão [...] segundo Zenão, é um movimento da alma, *irracional e contrário à natureza*, ou um impulso excessivo.

Assim Zenão definia a paixão: a paixão — que ele chamava *πάθος* — é uma emoção produzida na alma, *que se distancia da razão e é contrária à natureza*⁷¹.

As consequências dessa doutrina são evidentes: na medida em que Zenão, com o seu intelectualismo ético, reduzia vontade, liberdade e responsabilidades à razão, devia concluir que a paixão é voluntária, no sentido de sermos responsáveis pelo seu nascimento e pela sua acolhida em nós.

Zenão, portanto, não identificou as paixões com juízos, mas com “as contradições e ampliações, exaltações e depressões decorrentes dos juízos”⁷², e, portanto, admitiu de algum modo uma força não-lógica, porém capaz de se desenvolver somente se a razão deixa-lhe a via livre. Ao invés, Crísipo referiu inteiramente à razão esse elemento passional, fazendo coincidir, como dissemos, a paixão com o

71. Os dois testemunhos são, respectivamente, de Diógenes Laércio, VII, 110 e de Cícero, *Tusc. disput.*, IV, 5, 11 (= von Arnim, *S.V.F.*, I, fr. 205).

72. Cf. a passagem de Galeno que reproduzimos logo abaixo.

próprio juízo. Relata-nos Galeno, que apresenta vários fragmentos do nosso filósofo:

Crísipo [...], no primeiro livro *Sobre as paixões*, busca demonstrar *que as paixões são juízos da razão*, enquanto Zenão acreditou que as paixões não são os próprios juízos, mas contradições e ampliações, exaltações e depressões da alma conseqüentes aos juízos⁷³.

Eis como Plutarco expõe a doutrina de Crísipo:

Alguns sustentam que a paixão não é diferente da razão e que entre as duas não há diferença e contraste, mas a mesma razão desenvolve-se em ambas, o que nos escapa pela rapidez e velocidade da mudança. Não nos damos conta, com efeito, de que é a mesma parte da alma que, por sua natureza, deseja e se arrepende, irrita-se e teme, é movida do prazer ao que é torpe e, de novo, enquanto é movida, se detém. De fato, desejo, ira, temor e semelhantes *são opiniões e juízos depravados*, que não se encontram só numa parte da alma, mas são absolutamente inclinações, concessões, assensos, impulsos da parte fundamental da alma e, em poucas palavras, forças que facilmente mudam, assim como as corridas das crianças têm impetuosidade e violência instáveis e inconstantes pela sua fragilidade⁷⁴.

Como a propósito da virtude, também a propósito das paixões os estoícos mostraram um grande interesse pela fenomenologia das suas manifestações empíricas. Distinguiram quatro espécies de paixões fundamentais: desejo, medo, dor e prazer, e uma série de sub-espécies de paixões subordinadas a essas quatro⁷⁵.

O *desejo* depende de uma *falsa opinião* e de um *falso juízo* sobre um bem futuro; o medo depende de uma *falsa opinião* e de um *falso juízo* sobre um mal futuro; a *dor* depende de uma *falsa opinião* e de um *falso juízo* sobre um presumível mal atual e o *prazer* depende de uma *falsa opinião* e de um *falso juízo* sobre um presumível bem presente. Ao *desejo* estão ligadas paixões como a ira e as suas várias formas: desprezo, irritação, ressentimento, rancor, cólera e semelhantes, avidez e cobiça, ambições e semelhantes; ao *prazer* estão ligados exaltações, gozos, má vontade e malefícios; ao *medo* estão ligados excitações, angústias, consternações, tremores, terrores e semelhantes; à

73. Galeno, *De plac. Hippocr. et Plat.*, V, 1 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 461).

74. Plutarco, *De virtute morali*, 7, 446 f (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 459).

75. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 377ss.

tes; à *dor* estão ligados inveja, ciúmes, compaixão, tormentos e semelhantes⁷⁶.

Como as paixões provêm diretamente do *lógos*, dado que são *erros* do *lógos*, é claro que não tem sentido, para os estóicos, moderá-las ou circunscrevê-las: como já dizia Zenão, elas devem ser destruídas, extirpadas, totalmente desenraizadas⁷⁷. O sábio, cuidando do *lógos* e tornando-o o mais reto possível, sequer deixará nascer no seu coração as paixões, ou as aniquilará no seu berço. Esta é a célebre *apatia* estóica, isto é, a anulação e a ausência de qualquer paixão, que é sempre e somente perturbação da alma. A felicidade é, pois, *apatia*, impassibilidade⁷⁸.

Como Epicuro, para salvar o seu ideal da paz interior proporcionada pelo prazer *catastemético*, isto é, pela ausência de dor e de perturbação, foi constringido a desconhecer o dramático alcance da realidade da dor e a transtornante tragédia da morte, assim, analogamente, para salvar o próprio ideal de *paz* interior, oferecida por um *lógos* harmonioso e perfeitamente pacificado consigo mesmo e coerente por toda a vida, os estóicos foram constringidos a desconhecer as forças irracionais que lutam dentro de nós a todo momento, e a negar a sua estatura e o seu alcance ontológico, reduzindo-as a erros da razão. É evidente, portanto, que tanto os estóicos como os epicuristas só puderam sustentar o seu ideal de felicidade *ao preço de mutilações radicais da integridade da vida do homem e da sua realidade*. E como dor e morte assinalam o fracasso da ética da *aponia*, a maciça e irrecusável presença em nós do irracional assinala o fracasso da ética da *apatia*.

13. O ideal do sábio

Numa concepção da filosofia entendida como problema da vida, tal como foi formulada na era helenística, tem grandíssima importância a caracterização do homem perfeito, ou seja, o homem que vive em total sintonia com o *lógos*, isto é, o sábio, o qual constitui o paradigma ideal no qual cada um deve se inspirar.

76. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, frs. 378 e 394.

77. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, I, frs. 205ss.; cf. também II, frs. 443ss.

78. Sobre a doutrina estóica das paixões cf. Pohlenz, *La Stoa*, I, pp. 284-309.

Para esclarecer, bastaria dizer que o sábio está cingido pela coroa de todas as virtudes. Mas os estóicos (como, de resto, os epicuristas) não cessam de acrescentar epítetos para caracterizar a figura do sábio, dando margem a uma série de adjetivos que denotam qualificações positivas. O sábio não erra nunca, porque não possui opinião, mas ciência. O sábio faz bem tudo o que faz, porque o faz com o reto *lógos*, com o justo espírito. O sábio é grande, robusto, altivo e forte:

Grande, enquanto pode conseguir as coisas que escolhe e se propõe, robusto, enquanto se engrandeceu espiritualmente em tudo; altivo, enquanto participa da altura que compete a um homem egrégio e sábio; forte, enquanto munido da força que lhe compete, sendo invicto e invencível⁷⁹.

Ademais, o sábio é rico, nobre e belo: rico, ainda que mendigo, nobre, mesmo que servo, belo embora fisicamente feio, porque possui a sua riqueza, nobreza e beleza no *lógos*. O sábio é livre, porque quer tudo o que é necessário; suporta e aceita tudo o que é querido pelo Destino. O sábio basta a si mesmo, porque no *lógos* possui tudo de que necessita. Nada pode perturbá-lo, porque a couraça do *lógos* protege-o de tudo, e, como o sábio epicurista, também o sábio estóico pode ser feliz entre os tormentos, porque o *lógos* transcende a dor e a esvazia da sua negatividade. Na sua paz interior ele é igual a Zeus⁸⁰.

Nessa descrição — note-se — há algo que recorda tanto a platônica descrição do mundo das Idéias, como a descrição aristotélica do Motor Imóvel. Com efeito, o verdadeiro Absoluto da era helenística é, justamente, o ideal moral do qual o sábio é a paradigmática encarnação.

Porém, por exaltante que possa ser essa descrição, emergem entretanto, aspectos negativos. Com efeito, o ideal do sábio não admite qualquer via intermediária. Ou se é sábio ou se é néscio e *tertium non datur*⁸¹. E entre os néscios não existe uma graduação hierárquica. Pode-se morrer afogado tanto em poucos centímetros de água, como nas profundezas do oceano: a profundidade da água não conta, porque de qualquer modo se morre; assim não importa que alguém seja mais ou menos néscio: a quantidade maior ou menor é insignificante com relação à qualidade. Por consequência, também as culpas são

79. Estobeu, *Anthol.*, II, 7, p. 99, 14 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 567).

80. Sobre o sábio cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, frs. 544-656.

81. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, III, frs. 657 e ss.

todas igualmente graves, porque igualmente negativo é o espírito do qual brotam. Por isso entre néscios e sábios há absoluta incommensurabilidade⁸². Mas, sobretudo a apatia, que cinge o estóico, é verdadeiramente petrificante e, no limite, inumana. Dado que piedade, compaixão, misericórdia são paixões, o estóico as extirpará de si:

A misericórdia faz parte dos defeitos e vícios da alma: misericordioso é o homem néscio e leviano.

O sábio não se comove por quem quer que seja; não perdoa a ninguém uma falta cometida. Não é próprio de um homem forte deixar-se vencer por súplicas e afastar-se da justa severidade⁸³.

A ajuda que o estóico dará aos homens só poderá ser asséptica, longe de qualquer humana simpatia, justamente como o frio *lógos* encontra-se longe do calor do sentimento. E assim o sábio mover-se-á entre os seus semelhantes com uma atitude de total distanciamento empático, quer ele faça política, quer se case, cuide dos filhos ou contraia amizades, de modo que acabará por afastar-se da própria vida; e, com efeito, o estóico não é um entusiasta da vida, nem é um amante dela como, ao invés, é o epicurista. E enquanto Epicuro saboreava até os instantes finais da vida e os gozava, feliz mesmo entre os tormentos do mal, Zenão, em paradigmática atitude, depois de uma queda na qual entreviu um sinal do Destino, lançava-se, feliz por terminar a sua vida, nos braços da morte, gritando:

Venho, por que me chamas?⁸⁴

O suicídio, que os estóicos admitiam nos casos em que o sábio se encontrasse em excepcionais condições adversas ao exercício da virtude⁸⁵, não é coerente com as premissas teóricas do sistema, se é verdade que o *lógos* é invicto e invencível, e se é verdade que o sábio, mesmo entre as chamas, pode ser feliz: a admissão do suicídio enraíza-se, antes, na plúmbea visão da vida que descrevemos, na qual, eliminando e reprimindo todo sentimento e paixão, perde-se quase totalmente também a original e instintiva alegria de viver.

82. Cf. *ibidem*.

83. von Arnim, S.V.F., I, frs. 213ss.

84. Diógenes Laércio, VII, 28.

85. Sobre o suicídio cf. Rist, *Stoic Philosophy*, pp. 233-255.

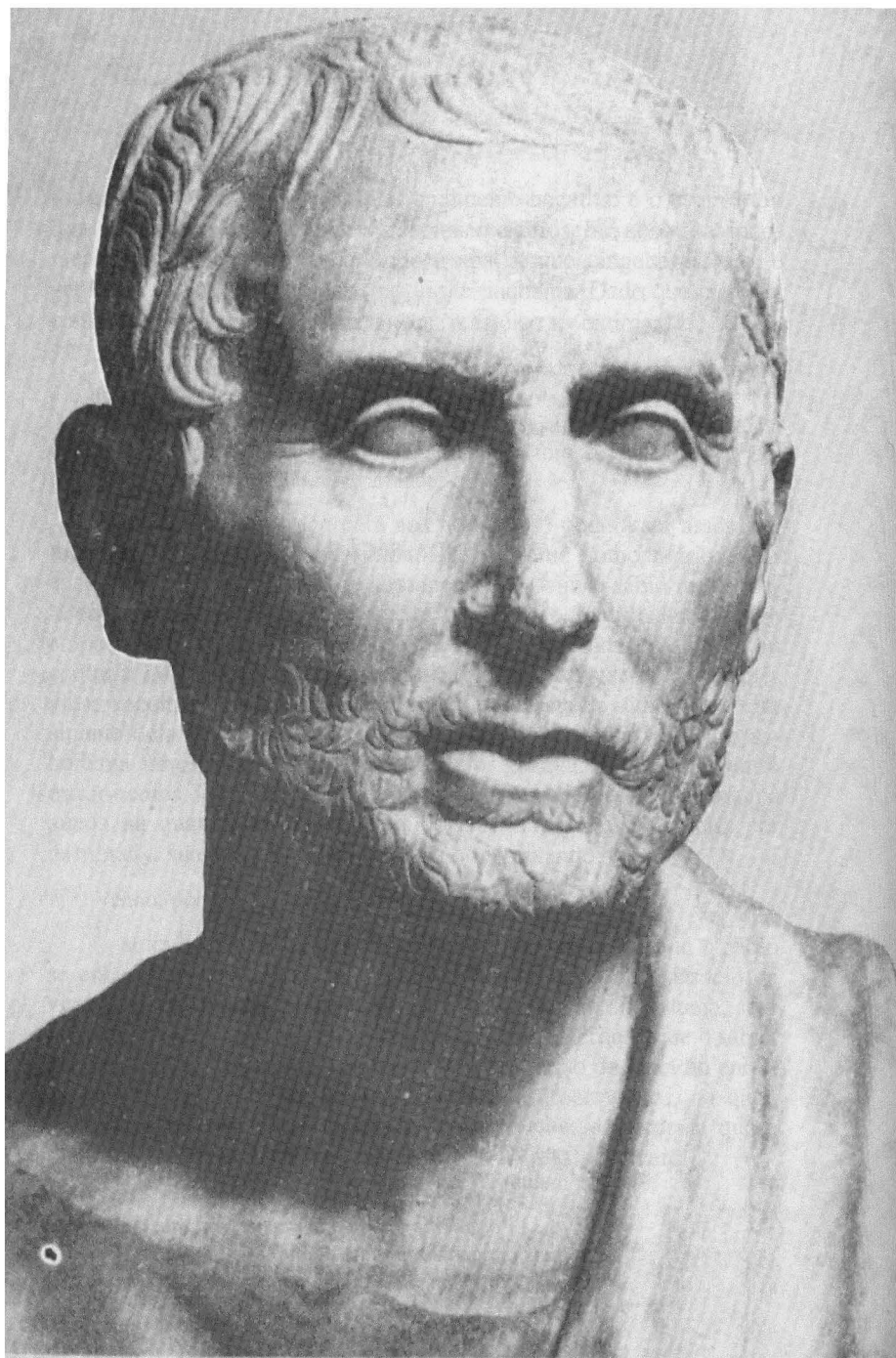
SEGUNDA SEÇÃO

O MÉDIO ESTOICISMO

“[...] Posidonius [...] cumque quasi faces ei doloris admoverentur, saepe dixisse: ‘nihil agis, dolor! quamvis sis molestus, numquam te esse confitebor malum’.”

“[...] Possidônio [...] nos momentos em que a dor era mais pungente repetia: ‘a tanto não chegas, ó dor! És opressora, sim, mas nunca admitirei que és um mal’.”

Cícero, *Tusc. disput.*, II, 25, 61



Busto de Possidônio, conservado no Museu Arqueológico de Nápoles.

I. O MÉDIO ESTOICISMO DE PANÉCIO

1. A nova direção impressa ao Pórtico por Panécio

O Pórtico, depois de Crísipo, limitou-se substancialmente à conservação e defesa dos dogmas, perdendo notavelmente em vigor e eficácia¹. Foi Panécio quem, nos últimos trinta anos do século II a.C., renovou o seu antigo esplendor, restituindo-lhe a vitalidade aparentemente perdida². Todavia, ele só teve sucesso nesse empreendimento

1. Uma precisa reconstrução dessa fase do Pórtico encontra-se em Pohlenz, *La Stoa*, I, pp. 359-383.

2. Panécio nasceu em Rodas, ao que parece em torno a 185 a.C., de nobre família. Transferindo-se para Atenas (depois de ter ouvido lições de Crátes, talvez em Pérgamo), ouviu sobretudo as lições de Diógenes de Selêucia, então dirigente do Pórtico, e tornou-se seguidor convicto do discurso estoico (isso deve ter acontecido entre 160 e 150), permanecendo ligado à escola mesmo quando Antípatro assumiu a sua direção. Ouviu também lições de Pólemon, muito mais velho do que ele, e, possivelmente, também as de Carnéades. Visitou Roma, provavelmente mais de uma vez, e foi acolhido como distinto hóspede no círculo de Cipião, talvez por mediação do historiador Políbio. Em 140-139, Panécio participou com Cipião de uma viagem ao Oriente, que, juntamente com a sua estada romana, deve ter incidido fortemente sobre a sua formação espiritual. Em 129 a.C. tornou-se dirigente do Pórtico, sucedendo a Antípatro. Morreu por volta do início do século I (Possidônio diz-nos que Panécio viveu ainda trinta anos depois da publicação da sua obra maior, *Sobre os deveres*, que ocorreu logo depois de ter assumido a direção do Pórtico; cf. Cícero, *De officiis*, III, 2, 8). Parece, em todo caso, que Panécio não continuou as suas lições até o final da vida (provavelmente por razões de saúde), ao menos por certos períodos; com efeito, em 109, quando Lúcio Crasso foi a Atenas, no Pórtico dava lições Mnesarco, discípulo de Panécio (Cícero, *De orat.*, I, 11, 45). Não nos chegou nenhuma das obras de Panécio. Os fragmentos foram recolhidos, primeiro, por H. N. Fowler, *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta*, Bonn 1885, e, recentemente, por M. van Straaten, *Panétius, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam 1946; Id., *Panetii Rhodii fragmenta*, Leiden 1952 (1962²). Muito oportunamente van Straaten limitou-se aos testemunhos nos quais aparece expressamente o nome de Panécio e, portanto, seguramente confiáveis. A bela síntese de Pohlenz, dedicada ao Pórtico, sobre Panécio (assim como sobre Possidônio) não é, infelizmente, suficientemente fundada: de fato, tende a ampliar o autor (como, de resto, fazem muitos estudiosos sobre Panécio), atribuindo-lhe doutrinas que não são seguramente atestadas como suas e extraíndo uma série de ilações acríticas.

porque introduziu no patrimônio doutrinal do Pórtico modificações de certa importância. Em parte ele mitigou algumas asperezas da ética, em parte modificou certos pontos da psicologia, em parte repensou determinados aspectos da física.

As razões que levaram a essas mudanças são muitas e diversificadas.

a) Em primeiro lugar, devemos notar os efeitos que a Academia cética produziu com a polêmica contra o Pórtico. Os ataques que Arcesilau desfechou contra Zenão e Cleanto, e que Carnéades dirigiu contra Crísipo (do que falaremos amplamente ao discorrer sobre os céticos), limitaram-se a dismantelar as doutrinas estoicas, sem, contudo, apresentar alternativas novas; não obstante, eles não deixaram de assinalar efetivos pontos frágeis do estoicismo. Era preciso, portanto, se não se queria sucumbir sob aquelas críticas, renovar a doutrina e, sobretudo, vivificar o espírito, que tendia a enrijecer-se numa estéril escolástica.

b) Em segundo lugar, fundamental, sobretudo na revisão da moral estoica, foi o contato de Panécio com a mentalidade romana. Acolhido em Roma no círculo dos Cipiões, freqüentando assiduamente os romanos mais poderosos, influentes e esclarecidos do momento, ele compreendeu a novidade e a grandeza da romanidade, foi fascinado e, em certa medida, também, positivamente condicionado por ela. Os seus predecessores viram na Grécia, prioritariamente, o que no âmbito do Estado e da política estava se destruindo e se perdendo; Panécio, viu em Roma, ao contrário, o que nesse âmbito se estava construindo e se afirmava sempre mais. E assim ele recuperou o forte sentido político, que já fora o traço distintivo dos gregos da era clássica, embebeu-se do forte sentido prático que constituía a cifra característica da romanidade. Um e outro elemento incidiram fortemente sobre a visão da vida do filósofo.

c) Ademais, a atenta e apaixonada releitura de Platão e dos primeiros acadêmicos, assim como de Aristóteles e de alguns peripatéticos, fez Panécio sentir a necessidade de acolher algumas teses da Academia e do Perípatos, que, no fundo, a seu ver, podiam considerar-se escolas derivadas, como o Pórtico, da mesma matriz, isto é, Sócrates.

d) Panécio, portanto, inaugura no Pórtico uma tendência eclética, que leva em conta as críticas céticas, o novo espírito da romanidade, as doutrinas de Platão e do Perípatos. Todavia, essa tendência não degenera de modo algum em ecletismo sem alma, porque o espírito do estoicismo nela permanece fundamentalmente dominante e capaz de imprimir a própria forma às novas doutrinas que assume, mesmo adaptando-se às novas circunstâncias. Panécio abre, portanto, uma nova fase na história do Pórtico, indicada pelos historiadores da filosofia com a expressão “médio-estoicismo”, ou seja, o estoicismo que se situa entre a fase primitiva do Pórtico e a última, que se desenvolverá em Roma, com novas características, já na era cristã³.

2. Inovações nas doutrinas físicas do antigo Pórtico

A julgar pelos testemunhos que nos chegaram, não parece que Panécio se tenha ocupado de problemas lógicos, nem que tenha sistematicamente repensado todos os problemas da física. Neste âmbito, todavia, ele trouxe algumas correções aos dogmas da escola, que são de certa importância.

Provavelmente, para fugir às críticas céticas, Panécio abandonou o dogma da *conflagração universal* e acolheu a idéia peripatética da eternidade do mundo⁴. Naturalmente isso devia comportar, como consequência, o redimensionamento de alguns dos principais conceitos

3. A denominação foi introduzida por A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlim 1892. Pohlenz julga-a inoportuna e a rejeita, argumentando que na antiguidade há clareza sobre o conceito de “Academia do meio”, mas não sobre um “Pórtico do meio” e que, ademais, não há um grupo de pensadores compacto que motive tal denominação. Porém, Pohlenz reconhece o seguinte: “Não há dúvida de que com Panécio começa na história do Pórtico uma nova fase, que será substituída, na era imperial, por uma atitude do espírito diferente: e por isso *podemos falar de um período intermediário na história da escola*. Nele encontramos as mais diversas correntes. Eis porque será melhor evitar o termo ‘Médio Pórtico’” (*La Stoa*, I, 388). Mas, como é evidente, o que Pohlenz concede é mais do que suficiente para motivar a manutenção da denominação introduzida por Schmekel, tanto mais que a expressão “período intermediário do Pórtico”, preferida por Pohlenz, quer dizer, em última análise, a mesma coisa.

4. Cf. van Straaten, frs. 64-69.

físicos. O mundo não podia mais ser entendido como um grande ser vivente que nasce, desenvolve-se e depois morre; portanto, a fundamental concepção vitalista do antigo Pórtico devia mudar de significado. E, negada a *ekpyrosis*, mudava também a função de Deus como fogo artífice, pois ele cessava de dissolver em si e, depois, regenerar por si, as coisas periodicamente; portanto, a função de Deus acabava por se tornar a de regente, mais que a de artífice do cosmo⁵. Mas dificilmente Panécio deu-se conta dessas implicações da negação da *ekpyrosis*, tanto mais que ele assumiu nesse ponto uma atitude nuançada, às vezes negando a *ekpyrosis*, às vezes, ao contrário, limitando-se a levantar dúvidas sobre ela⁶.

Também diante da adivinhação, tão cara ao antigo Pórtico, Panécio assumiu uma atitude crítica, que os testemunhos às vezes dizem ser de nítida recusa⁷, às vezes de cautelosa dúvida⁸. Também essa tomada de posição devia ter repercussões não leves sobre os princípios; em particular, ela comportava, se não a negação, pelo menos um notável enfraquecimento da convicção do antigo Pórtico de que todo evento é estruturalmente ligado a todos os outros, de modo que cada um tem repercussões sobre todos os outros e vice-versa⁹.

Enfim, nessa mesma ordem de pensamentos situa-se também a clara negação de Panécio da astrologia¹⁰, que devia, analogamente, redimensionar o conceito estóico do Destino.

3. Doutrinas psicológicas

Também na psicologia Panécio trouxe sensíveis inovações, sob o influxo seja de Aristóteles, seja, também, de Platão¹¹.

5. Cf., a propósito disso, as interessantes observações de B. N. Tatakis, *Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoïcisme, sa vie et son oeuvre*, Paris 1931, pp. 102-110.

6. Cf. van Straaten, frs. 64 e 69.

7. Cf. van Straaten, frs. 68 e 73.

8. Cf. van Straaten, frs. 70 e 71.

9. Cf. Tatakis, *Panétius...*, pp. 110ss.

10. Cf. van Straaten, fr. 74.

11. Sobre a psicologia de Panécio ver Tatakis, *Panétius...*, pp. 120ss.; e Rist, *Stoic Philosophy*, pp. 179-186.

Em primeiro lugar, parece que ele acentuou as distinções entre a componente puramente física do homem (*physis*) e a alma (*psyché*). À componente física ele atribuiu as funções puramente biológicas da nutrição, do crescimento, da reprodução e os impulsos a elas conexos; à alma ele atribuiu os cinco sentidos e o *hegemônico*. (Portanto, as “partes” da alma, de oito, são reduzidas a seis — os cinco sentidos, mais o *hegemônico* —; a função da reprodução é retirada da alma e atribuída à componente física e a fala não é mais concebida como função de uma parte da alma¹².)

Ademais, ele contrapôs, na alma, os cinco sentidos ao *hegemônico* e, sobretudo, no interior do *hegemônico*, ele admitiu *duas forças* puras contrapostas entre si, o *irracional* e a *razão*. Relata Cícero:

Duas são as forças naturais da alma: a primeira consiste no apetite, que em grego se diz *hormé*, que arrasta o homem de uma parte à outra; a segunda consiste na razão, que ensina e explica o que se deve fazer e o que evitar¹³.

E ainda:

Os movimentos da alma são de duas espécies: alguns são próprios da razão, outros do apetite; a razão desenvolve-se sobretudo na busca do verdadeiro, o apetite move a agir¹⁴.

Essa distinção é evidentemente introduzida para explicar os conflitos morais, que, com a sua psicologia rigidamente racionalista, o antigo Pórtico não conseguia explicar.

No fundamento dessa distinção entre forças irracionais e forças racionais da alma, está uma concepção que destaca e acentua a natureza composta da alma. A alma é constituída por dois elementos: o ar e o fogo¹⁵. As forças irracionais dependem do ar, as racionais do fogo.

É óbvio, portanto, que Panécio não podia seguir Platão e Aristóteles na concepção da imortalidade da alma. Ele, de fato, raciocina do seguinte modo: a alma nasce e, portanto, deve morrer. Com efeito, é necessário que tudo o que nasce morra. Ademais, ela está sujeita a

12. Cf. van Straaten, frs. 84-86 a.

13. Cícero, *De officiis*, I, 28, 101 (= van Straaten, fr. 87).

14. Cícero, *De officiis*, I, 36, 132 (= van Straaten, fr. 88).

15. Cf. Cícero, *Tusc. disput.*, I, 18, 42 (= van Straaten, fr. 82).

afecções e sofrimentos e, como tudo o que está sujeito a padecimentos, é corruptível, e, portanto, a sua imortalidade eterna é impensável¹⁶. Para compreender a imortalidade, Panécio teria de recuperar o conceito de espiritual e de supra-sensível, e devia compreender que a alma é, justamente, uma entidade espiritual e supra-sensível. Ao contrário, ele a concebe como ar ígneo e explica a morte como um apagar do fogo e um esfriar-se do *pneuma*. Enfraquecidas as conquistas da “segunda navegação”, como bem sabemos e continuamente estamos confirmando, a imortalidade da alma não tem sentido no nível conceitual. O assim chamado “dualismo” da psicologia paneciana é um dualismo que não vai muito além da antítese do frio e do quente (ar e fogo): é um dualismo inteiramente absorvido no dogma do monismo materialista de base.

4. Ética e política

A notável experiência dos homens, mais ainda do que a convicção de que a alma e o corpo são intimamente ligados, sugeriu a Panécio uma reavaliação dos “indiferentes”. Relata expressamente Diógenes Laércio:

Panécio e Possidônio sustentam [...] que a virtude não é suficiente, mas é preciso também boa saúde, abundância de meios de vida e força¹⁷.

Na verdade, essa é uma idéia já sustentada, como vimos, por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*¹⁸. Panécio não pretendia com isso

16. Cícero, *Tusc. disput.*, I, 32, 79 (= van Straaten, fr. 83). A passagem ciceroniana, na verdade, não diz que Panécio tenha sustentado a tese de que a alma morre imediatamente junto com o corpo. R. Hoven, no recente trabalho já citado *Stoïcisme et Stoiciens face au problème de l'au-delà*, pp. 51ss., sustenta que Panécio pode ter professado a mesma doutrina do antigo Pórtico. De fato, Cícero o contrapõe a Platão, não aos outros estoicos, e é nessa contraposição que ganha um sentido específico a tese de Panécio. (Noutros termos: se comparada com a tese platônica, também a tese do antigo Pórtico sobre a alma acaba afirmando a sua mortalidade). Em todo caso, para Panécio, não deve ter tido muita importância quando morre a alma; ele deve ter insistido principalmente no fato de que ela morre.

17. Diógenes Laércio, VII, 128 (= van Straaten, fr. 110).

18. Cf. o volume II, pp. 406ss.

corromper o grande princípio do Pórtico de que o autêntico bem do homem é a virtude, isto é, o bem moral; ele queria, antes, realisticamente, chamar a atenção para o fato de que, se aquelas coisas, quando são possuídas, facilitam a virtude e, quando não são, obstaculizam-na, então elas não podem ser consideradas puramente indiferentes. Mas, independentemente da intenção do autor, a sua posição resulta uma posição de compromisso, que não podia senão abalar a pureza da original posição estoíca, e não podia deixar de comprometer a afirmação do caráter absoluto do bem moral.

Com base no que se disse até aqui, explica-se bem a atitude crítica assumida por Panécio diante do sábio, ou melhor, diante do mito estoíco do sábio. Sêneca narra que, interrogado por um jovem sobre se o sábio podia ou não amar, respondeu:

Do sábio falaremos em outra ocasião: por agora digamos que eu e tu, que estamos ainda longe de sermos sábios, devemos estar atentos a não nos deixar prender por uma paixão agitada e violenta, que nos submeta aos outros e que é absolutamente desprezível em si mesma¹⁹.

Ora, a expressão “do sábio falaremos em outra ocasião” significa: o sábio, do qual tanto se fala, não existe; por isso não nos ocupemos dele, ocupemo-nos de nós, homens que somos, que aspiramos à sabedoria, mas não somos nem podemos jamais ser sábios naquele sentido absoluto.

E assim explica-se perfeitamente que o nosso filósofo tenha posto todo o seu interesse não no estudo das *ações perfeitas*, isto é, dos *katorthómata*, mas no estudo dos *deveres*, dos *kathékonta*, das ações intermediárias, e explica-se que a obra *Sobre os deveres* tenha sido, justamente, a sua obra-prima. Dessa obra, infelizmente perdida, podemos reconstruir algumas doutrinas fundamentais através do *De officiis* de Cícero, que é a sua imitação²⁰.

Também na determinação das virtudes, Panécio afastou-se em parte do antigo Pórtico. Ele parece retomar a distinção entre virtude teórica e virtude prática, mas sem remeter-se aos padrões aristotélicos. Virtude teórica é o *saber*, virtudes práticas são: a *justiça*, a *magna-*

19. Sêneca, *Epist.*, 116, 5 (= van Straaten, fr. 114).

20. Pelo menos — parece certo — nos primeiros dois livros.

nimidade e a *temperança*²¹. Essas virtudes enxertam-se sobre quatro tendências fundamentais do homem: o desejo de puro saber, o desejo de conservar a si e à comunidade, o desejo de não depender de ninguém e de nada, o desejo de moderação. As virtudes são, precisamente, a atuação e a explicitação desses desejos em conformidade com a razão²².

Panécio não tematizou a superioridade da virtude prática sobre a teórica, como fará Cícero, aproveitando-se do enfoque paneciano²³. Todavia, ele valorizou a vida prática, trouxe ao Pórtico um vivo sentido da socialidade e um forte sentido do Estado, que absorveu dos romanos, e, assim, de algum modo, enfraquecendo o vago cosmopolitismo dos predecessores.

5. Repúdio da *apatia*

Deve-se observar ainda um ponto do pensamento de Panécio, e, precisamente, a negação da *apatia*. Essa negação provavelmente levava aos limites da ruptura com o espírito estoico. Como se a explica? Epicuro pregou a *aponia* e a *ataraxia*; os estoicos antigos, a *apatia*; e esta foi pregada também por Pirro. Esses homens viveram a derrocada dos ideais de toda uma era e viram ou acreditaram ver só destruição em torno de si e, portanto, encontraram na atitude ética o único meio de defesa do eu, que devia pedir tudo exclusivamente a si mesmo. Panécio, ao contrário, viu em Roma, como já dissemos, reviver os antigos ideais cívicos; viu a realidade do Estado forte e vivo; viu homens agirem e levarem a justo termo as suas ações; viu que o sucesso pode favorecer também o justo. Ele mesmo deve ter-se comprazido com o próprio sucesso, em Roma e em Atenas. Por isso, e talvez também como consequência de um feliz temperamento dado pela natureza, sentiu que devia romper aquela “impassibilidade” estoica, que é mortificação da vida. Escreveu uma primeira obra para ensinar como afrontar e suportar a dor, fortificando o físico e o es-

21. Cf. Cícero, *De officiis*, I, 5, 15-17 (= van Straaten, fr. 103).

22. Cf. Cícero, *De officiis*, I, 4, 11-14 (= van Straaten, fr. 98).

23. Cf. Cícero, *De officiis*, I, 152ss.

pírito, e para mostrar como evitar que a dor seja obstáculo ao cumprimento do dever. Porém, o que é mais indicativo, escreveu uma obra dedicada à *euthymía*, isto é, ao contentamento e à alegria de viver: uma alegria que brota do viver em plena harmonia com o dever, ou seja, em paz consigo e com as coisas²⁴.

6. O humanismo de Panécio e o significado da sua filosofia

Os estudiosos falaram muitas vezes de “humanismo” paneciano, e é, certamente, verdade que Panécio representa o momento humanista do estoicismo, porquanto isso possa parecer paradoxal. Esse humanismo, mais do que em qualquer outro ponto da sua doutrina, é bem visível na correção trazida à fórmula da moralidade, “viver segundo a natureza”; fórmula que é transformada em “viver segundo as *disposições* que nos são dadas pela natureza”²⁵. Assim, a tarefa moral é personalizada e, portanto, humanizada, enquanto permite a cada um realizar-se de modo próprio, justamente segundo as diferentes disposições postas nele pela natureza²⁶.

Nesse corte mais humano do estoicismo, com a relativa valorização dos “deveres”, está a importância histórica de Panécio. Através de Panécio o conceito de “dever” entra em Roma, e através de Cícero, que o retoma de Panécio, é transmitido a todo o Ocidente como uma conquista espiritual definitiva²⁷.

24. Cf. Pohlenz, *La Stoa*, I, pp. 418s. e, sobretudo, A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milão-Roma 1953, pp. 137-161.

25. Clemente, *Strom.*, II, 21, 129 (= van Straaten, fr. 96).

26. Cf., sobre esses pontos, os aprofundamentos de Rist, *Stoic Philosophy*, pp. 186ss.

27. Cf. Tatakis, *Panétius...*, p. 226.

II. O MÉDIO ESTOICISMO DE POSSIDÔNIO

1. A questão possidoniana

O capítulo concernente a Possidônio (seja no âmbito da evolução do pensamento do Pórtico, seja no mais vasto âmbito da evolução do pensamento antigo) é, hoje, certamente um dos mais problemáticos e difíceis de escrever. Isto se deve a duas razões contrárias que, juntas, tornam a reconstrução do pensamento do filósofo de Apaméia extremamente complexa.

Em primeiro lugar, não possuímos mais nenhuma obra de Possidônio, e os fragmentos e testemunhos nos quais o nome do filósofo é expressamente mencionado são escassos e, sobretudo, não decisivos.

Entretanto, especialmente por parte dos estudiosos de língua alemã, sobre Possidônio se disse e se escreveu muito: incrivelmente mais do que os testemunhos seguros o permitem. Em primeiro lugar, pretendeu-se considerar como diretamente inspirados no pensamento possidoniano o primeiro livro das *Tusculanas*, o *Somnium Scipionis* de Cícero, o *De facie lunae* de Plutarco e, por fim, o cântico VI das *Enéadas*¹. E mesmo quando essas teses revelaram pressupostos acríticos, continuou-se, até por parte de ilustres estudiosos, a considerar como inspirados diretamente em Possidônio e, portanto, fragmentos de Possidônio, numerosas passagens de filósofos helenístico-romanos, pela única razão de que tudo quanto neles era contido correspondia a reconstruções *apriorísticas* do seu pensamento².

Resultado de tudo isso é um balanço pouco confortável: não existiam até bem pouco tempo edições metodicamente corretas dos

1. Sobre isso ver as indicações e precisas discussões de K. Reinhardt na monografia *Poseidonios von Apameia der Rhodier genannt* (publicada na *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Pauly-Wissowa, XXII, cols. 558-826 e também disponível como extrato [Stuttgart 1954]; cf. cols. 570-624.

2. Ver M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, Paris 1964, cap. I, pp. 1-44, onde se encontra o *status quaestionis*. Cf. ademais: J. F. Dobson, "The Posidonius Myth", in *Classical Quarterly*, 12 (1918), pp. 179ss.

fragmentos genuínos³ e não existiam, por consequência, reconstruções do perfil espiritual do nosso autor capazes de articular consensos unânimes⁴.

Em nosso século, foram publicadas obras de grande fôlego e de ampla repercussão a respeito do nosso filósofo; todavia, as teses nelas sustentadas, mais brilhantes e fantasiosas do que histórica e solidamente fundadas, caíram atualmente em descrédito. Assim foram denunciadas as fraquezas da tese de Jaeger, que pretendia ver em Possidônio o precursor do neoplatonismo e o criador do conceito de “intermediário”⁵; foram destacados os *apriorismos* e as arbitrariedades interpretativas dos grandes trabalhos de Reinhardt, que desenharam a sugestiva imagem de um Possidônio criador de uma filosofia vitalista, centrada no conceito de *vis vitalis* e de simpatia cósmica⁶ e, analogamente, não encontraram muito crédito os trabalhos de Heinemann⁷. E é verdadeiramente lamentável que Pohlenz, na sua bela síntese sobre o Pórtico, tenha não só acolhido Reinhardt, mas até mesmo buscado ulteriormente verificá-lo, comprometendo esse capítulo da sua obra⁸. O leitor tem assim a surpresa, ao controlar as fontes às quais Pohlenz remete, de quase nunca encontrar nelas o nome de Possidônio e, amiúde, não encontrar nem sequer explicado por Pohlenz, como ou por que determinadas fontes são referidas a Possidônio⁹.

3. A antiga edição de J. Bake (1810) foi finalmente substituída pela de L. Edelstein e I. G. Kidd, *Posidonius*, vol. I, *The Fragments*, Cambridge University Press 1972, e pela de W. Theiler, *Poseidonios, Die Fragmente*, 2 vols., W. De Gruyter, Berlim-Nova Iorque 1982 (O segundo volume contém um comentário muito denso).

4. Cf. Rist, *Stoic Philosophy*, p. 201.

5. W. Jaeger, *Nemesios von Emesa, Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlim 1914.

6. K. Reinhardt, *Poseidonios*, Munique 1921; Id., *Kosmos und Sympathie, Neue Untersuchungen über Poseidonios*, Munique 1926; Id., *Poseidonios über Ursprung und Entartung*, Heidelberg 1928 (Orient und Antike, 6); Id., *Poseidonios von Apameia*, citado na nota 1.

7. I. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, 2 vols., Breslau 1921 e 1928 (reprodução anastática, Hildesheim 1968).

8. Pohlenz, *La Stoa*, I, pp. 421-493.

9. É paradigmática, a este respeito, a antologia de fragmentos, em tradução alemã, compilada por Pohlenz, *Stoa und Stoiker: Die Gründer, Panaitios, Poseidonios*, Zurique 1950, pp. 257-357.

Felizmente, sobre muitos desses equívocos lançou luz o recente e documentadíssimo trabalho de Marie Laffranque¹⁰, que relembrou com muita firmeza aos estudiosos a necessidade de limitar-se unicamente aos fragmentos nos quais Possidônio é citado nominalmente, e tentou reconstruir o novo perfil do filósofo que daí emerge consequentemente¹¹. Do ponto de vista crítico, o trabalho de Laffranque é de importância decisiva; menos convincente resultou, ao contrário, a reconstrução positiva do perfil espiritual de Possidônio oferecida pela estudiosa. Mas para essa reconstrução é preciso ainda esperar os frutos que amadurecerão das novas edições sistemáticas dos fragmentos feitas por Edelstein-Kidd e Theiler.

A reconstrução sintética que traçaremos deve, pois, ser considerada necessariamente provisória.

2. Características do estoicismo de Possidônio

Possidônio¹² deu continuidade ao novo curso que o mestre Panécio imprimiu ao Pórtico; mas preferiu abrir uma escola em Rodes, talvez

10. Ver *supra* nota 2.

11. O critério acrítico segundo o qual amiúde se regularam os estudiosos é assim resumido, esquematicamente, por Laffranque: "Aqui há uma influência não identificada, aqui há traços de um autor desconhecido; talvez seja um autor estóico; ou mais ainda do Médio Pórtico. E, quem será ele senão Possidônio?" (*Poseidonios*, p. 7).

12. Possidônio nasceu na cidade oriental de Apaméia, na Síria, entre 140 e 130 a.C. (cf. os documentos segundo os quais Laffranque reconstrói a data, *Poseidonios*, pp. 46s.). Realizou seus estudos em Atenas, onde tornou-se discípulo de Panécio. Em 86 a.C. esteve em Roma, enviado pelos rodienses como embaixador. Entrou em contato com os círculos aristocráticos romanos, com os quais manteve boas relações. Nada sabemos sobre as datas das suas viagens ao Oriente e ao Ocidente. Os imponentes conhecimentos adquiridos por Possidônio nos seus estudos e nas suas viagens, unidos ao seu fascínio intelectual e à sua habilidade de mestre, garantiram à escola estóica de Rodes um sucesso que obscureceu o Pórtico ateniense. Os nobres romanos dirigiram-se, para completar os seus estudos, a Rodes e não a Atenas. Em 78/77 a.C. Cícero frequentou as lições de Possidônio. Em 67 e em 62 visitou-o Pompeu. Morreu pouco depois de 51 a.C. Da sua imponente obra de historiador, de cientista e de filósofo, como já dissemos, restaram apenas fragmentos. Sobre os títulos das obras de Possidônio citados pelos autores antigos, ver o elenco em Laffranque, *Poseidonios*, pp. 100s.; para uma exata e ampla reconstrução de tudo o que podemos saber sobre a vida e a formação de Possidônio, cf. Laffranque, pp. 45-97.

por desejo de maior independência ou por outros motivos que nos escapam.

Possidônio compartilhou a idéia fundamental do mestre — que contribuiu de maneira decisiva para criar a nova t  mpera do Pórtico —, segundo a qual a verdade não estava necessária e exclusivamente encerrada nos dogmas do Pórtico e, portanto, podiam vir dos ensinamentos das outras escolas oportunas integra  es e corre  es aos dogmas estóicos. Possidônio abriu, portanto, o Pórtico aos influxos platônicos e também aristotélicos, e não hesitou em corrigir Crísipo com Platão, mesmo mantendo firme a visão fundamental sobre a vida, própria do Pórtico.

Talvez Possidônio também tenha sofrido influxos do Oriente: a sua cidade natal, Apaméia, na Síria, situava-se num ponto de confluência de duas civiliza  es. É certo, em todo caso, que ele se tenha formado na cultura ocidental, especialmente em Atenas¹³.

Mas o filósofo não se contentou com ouvir as li  es dos mestres e com a leitura dos livros; ele quis conhecer lugares, países, homens, usos e costumes diversos e viajou muito tanto no Oriente como no Ocidente, a ponto de ser, e com razão, considerado o maior explorador da antigüidade. Viajou pela Ásia Menor, pela Palestina, pelo Egito, pela Itália, pela Gália e pela Espanha¹⁴.

Foi também incansável e excelente estudioso de ciências empíricas: ocupou-se de geografia, de etnologia, de matemática, de astronomia, de meteorologia, de história. Sobre o significado de Possidônio como homem de ciência falaremos no final; por ora, busquemos definir os pontos principais nos quais o filósofo corrigiu os dogmas especulativos do Pórtico.

3. Física

Ao ler alguns testemunhos sobre a física e a teologia de Possidônio, tem-se,    primeira vista, a impressão de que o filósofo não mudou os dogmas de fundo da escola.   rio Dídimo relata:

13. Cf. Laffranque, *Poseidonios*, p. 49ss.

14. Sobre as viagens de Possidônio, cf. Laffranque, *Poseidonios*, pp. 78ss.

Possidônio afirmou que a substância e matéria do universo é privada de qualidade e informe, enquanto por si mesma não tem nem uma figura determinada, nem qualidade, mas encontra-se sempre em alguma figura e em alguma qualidade. A substância, que é realmente, difere da matéria apenas logicamente¹⁵.

Neste testemunho, o monismo e a unidade ontológica dos princípios ativo e passivo são rigorosamente afirmados. Totalmente convergente é o testemunho de Estobeu:

Possidônio considera deus um *pneuma* inteligente e ígneo, privado de forma, mas capaz de transformar-se naquilo que quer e tornar-se semelhante a qualquer coisa¹⁶.

Nesse testemunho evidencia-se, no que concerne ao princípio ativo, aquilo que no precedente testemunho se observa relativamente ao princípio passivo.

Mas a impressão muda quando tomamos em consideração outros testemunhos, só recentemente explicados de maneira adequada.

Relata Aécio:

Possidônio atribuía ao Destino o terceiro lugar depois de Zeus. Dizia, de fato, que, em primeiro lugar vem Zeus, em segundo a Natureza e em terceiro o Destino¹⁷.

Ora, sabemos que a doutrina codificada pelo Pórtico identificava Deus, Natureza e Destino¹⁸. Em que sentido, portanto, Possidônio dividiu-os?

Recentemente, Rist¹⁹ chamou a atenção, relativamente ao fragmento lido, para algumas passagens de Diógenes Laércio que podem esclarecê-lo. Diz Diógenes Laércio:

O cosmo é ordenado e dirigido pela mente e pela providência, como diz Crísipo, no quinto livro *Sobre a Providência*, e Possidônio, no terceiro livro

15. Ário Dídimo, fr. 20 (= Diels, *Doxographi graeci*, p. 458, 8ss. = Edelstein-Kidd, fr. 92 = Theiler, fr. 267).

16. Aécio, *Plac.*, I, 7, 19 (= Diels, *Doxographi graeci*, p. 302, 22ss. = Edelstein-Kidd, fr. 101 = Theiler, fr. 349).

17. Aécio, *Plac.*, I, 28, 5 (= Diels, *Doxographi graeci*, p. 324, 11ss. = Edelstein-Kidd, fr. 103 = Theiler, fr. 382 a).

18. Cf. von Arnim, *S.V.F.*, II, frs. 912ss.

19. Cf. Rist, *Stoic Philosophy*, p. 202ss.

Sobre os Deuses, enquanto a mente penetra todas as partes do cosmo, como a alma em nós. Porém, em certas partes penetra mais, noutras menos. Nalgumas partes, de fato, penetra como capacidade e faculdade (ἐξίς), como os ossos e os nervos; noutras como verdadeira mente, como a parte principal e guia da alma. Assim todo o cosmo, enquanto vivente e animado e racional, tem o seu princípio-guia no éter (segundo Antípatro de Tiro, no oitavo livro *Sobre o Cosmo*), no céu (segundo Crísipo, no primeiro livro *Sobre a Providência*, e, Possidônio, na obra *Sobre os Deuses*), no sol (segundo Cleanto)²⁰.

Ainda Diógenes Laércio nos informa:

O cosmo é único e finito e é de forma esférica, porque tal forma é a mais apta ao movimento, como afirma Possidônio, no quinto livro da *Física*²¹.

Enfim, escreve Diógenes Laércio:

Possidônio, no terceiro livro *Sobre os fenômenos celestes*, demonstra que a superfície existe não só no pensamento, mas também na realidade²².

Dessas passagens poder-se-ia deduzir que Possidônio identificava Deus com o céu e, precisamente, com a superfície esférica que circunda o cosmo, dado que essa é uma realidade fisicamente e não só conceitualmente individuada (como se pode extrair da última passagem lida). Rist²³ indica uma confirmação dessa exegese numa passagem de Plutarco, da qual pode-se deduzir que Possidônio identificava a alma do mundo com a forma (idéia) do mundo²⁴.

Se assim fosse, então Deus se identificaria com o céu, isto é, com o princípio ativo, que é a alma do mundo; a Natureza com o princípio passivo, isto é, com o princípio material, ou melhor, com o corpo do mundo; o Destino corresponderia, ao contrário, ao que Platão chamava de causa errante ou necessidade do princípio material²⁵. Por con-

20. Diógenes Laércio, VII, 138s. (= Edelstein-Kidd, frs. 21, 23 = Theiler, frs. 345, 347).

21. Diógenes Laércio, VII, 140 (= Edelstein-Kidd, fr. 8 = Theiler, fr. 260).

22. Diógenes Laércio, VII, 135 (= Edelstein-Kidd, fr. 16 = Theiler, fr. 311).

23. Rist, *Stoic Philosophy*, p. 205ss.

24. Cf. Plutarco, *De an. procr. in Tim.*, 22, 1023 b (= Edelstein-Kidd, fr. 141 a = Theiler, fr. 391 a).

25. Em tal caso, porém, o Destino não se identificaria mais com a Providência que, contudo, continua a coincidir, também para Possidônio, com Deus. Cf., sobre isso, Laffranque, *Poseidonios*, p. 329ss.

seqüência, estaria presente em Possidônio uma tendência a distinguir Deus do mundo, na medida, pelo menos, em que o materialismo de fundo o permite.

No que se refere aos conceitos de *vis vitalis* e de *simpatia*, já dissemos que Reinhardt ampliou indevidamente o seu significado e alcance: de fato, eles já eram um patrimônio do antigo Pórtico.

Possidônio, como o antigo Pórtico, considera todo o cosmo vivente, e usa o conceito de simpatia para explicar alguns fenômenos, como as marés e as adivinhações; todavia, está longe de chegar a uma intuição vitalista em sentido moderno e a uma exploração radical da simpatia: os fragmentos que ficaram, pelo menos, não sufragam a tese reinhardtiana²⁶.

4. Antropologia e moral

Seguindo os passos de Panécio, Possidônio continuou e aprofundou a polêmica contra a psicologia de Crísipo, o qual negou, como sabemos, a existência de uma componente não-racional na alma e reduziu a paixão a puro erro de juízo da razão. Mas, se assim fosse, o tumulto das paixões na alma humana permaneceria inexplicável.

Possidônio não hesita, portanto, em remeter-se à psicologia de Platão, e afirma a tripartição da alma humana, admitindo, junto com a alma racional, a alma apetitiva e a alma irascível. Mais que de “partes”, Possidônio fala de “forças”. Mas a correção mais evidente de Platão é dada pela materialização da alma: ele, com efeito, segundo a doutrina estóica, faz essas forças procederem do coração²⁷.

Possidônio interdita-se assim a compreensão do essencial significado metafísico da doutrina platônica da alma. Todavia, a tese platônica das três formas da alma serve-lhe para interpretar o agir humano mais corretamente do que Crísipo. Solicitadas pelos sentidos, a força apetitiva e a força irascível da alma podem torcer a razão e induzi-la a dar assensos indevidos e, por isso, podem desviá-la do

26. Cf. também Pohlenz, *La Stoa*, I, pp. 438ss., que dá uma interpretação muito semelhante à de Reinhardt; de Reinhardt ver *Kosmos und Sympathie, passim*.

27. Cf. Lafranque, *Poseidonios*, p. 429.

justo *telos* e fazê-la errar. Por consequência, a tarefa do homem fica melhor determinada: ele deve reforçar a razão, que é o bom demônio, de modo a poder vencer e dominar sempre as forças irracionais, que são os maus demônios que ele traz dentro de si.

Escreve Possidônio, com referência a Crísipo, como testemunha Galeno:

“A causa das paixões e, portanto, de uma vida incoerente e infeliz, é não seguir em tudo o demônio que lhe é congênito e que tem a mesma natureza de quem rege todo o universo, mas deixar-se levar, consentindo no pior e no apetite animalesco. Mas eles [= os seguidores de Crísipo], ignorando isso, não dão nesse campo uma razão melhor das paixões, nem pensam retamente sobre a felicidade e sobre o acordo com a natureza. De fato, não vêem que nela, antes de tudo, trata-se de não se deixar arrastar pelo que de irracional, maléfico e ateu existe na alma”. Assim Possidônio mostrou claramente até que ponto Crísipo e os seus erram, não só no raciocínio sobre as paixões, mas também sobre o fim. Com efeito, viver segundo a natureza não é como eles dizem, mas como ensinou Platão²⁸.

Viver segundo a natureza significa seguir a razão, a qual é da mesma natureza do princípio regente do universo e, por isso, é qualificada de divina, e é chamada o bom Demônio em nós; significa dominar o irracional, que é o oposto da razão e, por isso, qualificado como o elemento maléfico e ateu, o mau Demônio.

Como na teologia, também na psicologia possidoniana desenha-se certo dualismo, ademais infundado ontologicamente, no que se refere à concepção materialista da alma. É verdade que Sêneca relata a seguinte afirmação de Possidônio:

A mais elevada atividade que o homem pode desenvolver é a virtude: mas a esta prende-se a carne inútil e corruptível, como diz Possidônio, boa somente para ser alimentada²⁹.

Todavia, não podemos dar muito peso a tal afirmação. Com efeito, vale o que observa Laffranque: “Ou Possidônio está parafraseando outro autor, por exemplo Platão ou, a rigor, Crísipo; ou então esta

28. Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.*, V, 6, p. 448 (= von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 460 = Edelstein-Kidd, fr. 187 = Theiler, fr. 417).

29. Sêneca, *Epist.*, 92, 109 (= Edelstein-Kidd, fr. 184 = Theiler, fr. 449).

afirmação exprime apenas uma figura de estilo, uma antítese destinada a sublinhar a diferença, de fato grande na sua concepção, entre o hegemônico e todo o resto do homem”³⁰.

Outra prova disso pode ser deduzida também do fato de Possidônio ter enumerado entre os bens alguns “indiferentes”. Relata Diógenes Laércio:

Como, de fato, propriedade do quente é aquecer, não esfriar, assim também, propriedade do bem é beneficiar, não prejudicar; a riqueza e a saúde oferecem mais danos do que vantagens, portanto, nem a riqueza é um bem, nem a saúde. Ademais, eles dizem que não é um bem aquilo de que se pode fazer bom e mau uso; dado que tanto da riqueza como da saúde pode-se fazer bom e mau uso, nem a riqueza é um bem, nem a saúde. *Possidônio, todavia, enumera também estas últimas entre os bens*³¹.

E um pouco adiante:

Panécio e Possidônio sustentam, todavia, que a virtude não é suficiente, mas que é preciso também boa saúde, abundância de meios de vida e força³².

Aqui Possidônio segue, evidentemente, Aristóteles, adotando o mesmo ponto de vista do seu mestre Panécio, que ilustramos acima: saúde, vigor e semelhantes são bens, enquanto são condições que favorecem o exercício da virtude. Esta reavaliação dos “intermediários”, todavia, não chega a transformar o grande princípio estoíco segundo o qual só o bem moral é verdadeiro bem e a dor física não é verdadeiro mal, como resulta do célebre testemunho de Cícero, que reproduzimos:

Vi pessoalmente Possidônio diversas vezes, mas quero referir dele o que contava Pompeu. Retornava da Síria, Pompeu, e, chegando a Rodes, quis ouvir a Possidônio. Disseram-lhe que ele estava muito doente — sofria um violento ataque de artrite —, mas ele quis assim mesmo ir ao encontro daquele grande filósofo. Quando chegou diante dele e saudou-o, fez os seus elogios e disse que sentia muito não poder ouvi-lo. Então Possidônio disse: “Não, não: não permitirei nunca que, por causa de uma dor física, um homem como tu tenha viajado em vão”. E assim Possidônio, deitado sobre o leito,

30. Lafranque, *Poseidonios*, p. 431.

31. Diógenes Laércio, VII, 103 (= Edelstein-Kidd, fr. 171 = Theiler, fr. 425 a).

32. Diógenes Laércio, VII, 128 (= Edelstein-Kidd, fr. 173 = Theiler, 425 c).

contava Pompeu, discutiu com profundidade e eloquência justamente a tese de que não existe nenhum bem a não ser o bem moral; e nos momentos em que a dor era mais pungente repetia: “A tanto não chegas, ó dor! És opressora, sim, *mas nunca admitirei que és um mal*”³³.

5. Os destinos da alma

Muito se falou de uma escatologia possidoniana, de uma derivação da alma do sol, e de um retorno dela, depois da morte do corpo, primeiro à lua, com fruição de uma espécie de pura vida contemplativa, e depois ao sol. Infelizmente são reconstruções fundadas sobre indevidas atribuições a Possidônio de testemunhos nos quais o nome do nosso filósofo não é de modo algum citado e que, ao contrário, têm outra origem³⁴.

De certo há somente o testemunho de Cícero:

Que os moribundos sejam dotados de qualidades proféticas, confirma-o Possidônio [...]. Ele sustenta, ademais, que os sonhos manifestam-se aos homens, por influxo divino, de três modos: em primeiro lugar porque a alma por si é capaz de prever o futuro, enquanto ligada por vínculos de parentesco com a divindade; em segundo lugar porque *no ar existe um número infinito de almas imortais* nas quais estão, de certo modo, impressas as marcas da verdade; por último, porque os próprios deuses descem para falar com os homens enquanto estes dormem³⁵.

Essa concepção das almas que estão no ar é conforme ao credo do Pórtico, que conhecemos bem. A qualificação de imortais não pode querer dizer senão uma *longa vida*. De fato, Possidônio, contra o mestre Panécio, reintroduziu a conflagração cósmica³⁶, e a duração

33. Cícero, *Tusc. disput.*, II, 25, 61 (= Edelstein-Kidd, test. 38 = Theiler, test. 18).

34. Cf. R. Miller Jones, “Posidonius and Solar Eschatology”, in *Classical Philology*, 27 (1932), pp. 113ss., e Lafranque, *Poseidonios*, pp. 519-527.

35. Cícero, *De divin.*, I, 30, 64 (= Edelstein-Kidd, fr. 108 = Theiler, fr. 373 a).

36. Diógenes Laércio, VII, 142, diz claramente que da gênese e da dissolução do cosmo, Possidônio tratava no primeiro livro *Sobre o cosmo*. E por Aécio sabemos que Possidônio sustentava “que o vazio externo do cosmo não é infinito, mas *o quanto é suficiente para a dissolução*” (II, 9, 3, Diels, *Doxographi graeci*, p. 338, 18ss); cf. Edelstein-Kidd, frs. 99 a, 97 a-b, e, Theiler, frs. 302 e 304.

das “almas imortais” devia, em todo caso, no contexto do seu pensamento, terminar com o *grande ano*, isto é, com o ano cósmico no qual tem lugar a *ekpyrosis*.

A pretensa escatologia solar possidoniana, ademais, contrastaria absurdamente com o fato de o nosso filósofo identificar Deus e o princípio regente do universo, não com o sol, como vimos, mas com o *ouranós*, a esfera que circunda e encerra o mundo.

6. Conclusões sobre Possidônio

Para compreender plenamente a figura de Possidônio seria preciso examinar também as suas contribuições no âmbito das várias ciências; mas isso superaria o alcance da nossa obra, que se limita aos problemas filosóficos. O leitor poderá encontrar, atentamente reconstruídas, enquanto o permitem os testemunhos que nos chegaram, as contribuições dadas por Possidônio às disciplinas históricas, geográficas, meteorológicas, matemáticas, na obra de Laffranque³⁷.

Uma observação essencial deve, contudo, ser feita a esse respeito. Essas ciências particulares não foram cultivadas por Possidônio, contrariamente ao que nos habituaram a crer alguns estudiosos da escola alemã, como momentos particulares de uma grande construção teórica, a modo de verificação empírica de um grande sistema filosófico³⁸. Provavelmente, como emerge do estudo de Laffranque, o contrário é que é verdade; são, amiúde, as instâncias científicas que dão certo perfil à filosofia possidoniana ou nela introduzem determinadas instâncias; em todo caso é certo que algumas daquelas ciências devem ter sido cultivadas por Possidônio em nível extremamente técnico³⁹.

Talvez a maior originalidade filosófica de Possidônio consista, exatamente, em ter querido pôr a doutrina estoica em dia com o progresso pelas ciências depois da fundação do Pórtico⁴⁰.

E isso explicaria o rápido declínio da fama do filósofo, ligada a uma situação histórica particular. Já na baixa Idade Média não se fala

37. Lafranque, *Poseidonios*, pp. 109-284.

38. Cf. sobretudo Pohlenz, *La Stoa*, I, pp. 433s., 444ss., 493.

39. Lafranque, *Poseidonios*, *passim*.

40. Lafranque, *Poseidonios*, pp. 516ss.

mais de Possidônio; os árabes o ignoram e a era moderna não se ocupa dele. Só os filólogos e os historiadores da filosofia dos últimos dois séculos o reconduziram ao primeiro plano no âmbito da história da cultura da era helenística. É certo que Possidônio, como agora todos reconhecem, quanto à variedade de conhecimentos e vastidão de saber, foi a mente mais universal que a Grécia conheceu, depois de Aristóteles. E do caráter excepcional da personagem, os seus contemporâneos deram-se perfeitamente conta, tanto é verdade que, para ouvir as suas lições, vieram a Rodas de todas as partes da Grécia, e até de Roma: e vieram até mesmo, como dissemos, personagens como Cícero e, por duas vezes pelo menos, o grande Pompeu.

POSIDONIUS

I. THE FRAGMENTS

Edited by
L. EDELSTEIN
and
I. G. KIDD



CAMBRIDGE
At the University Press

1972

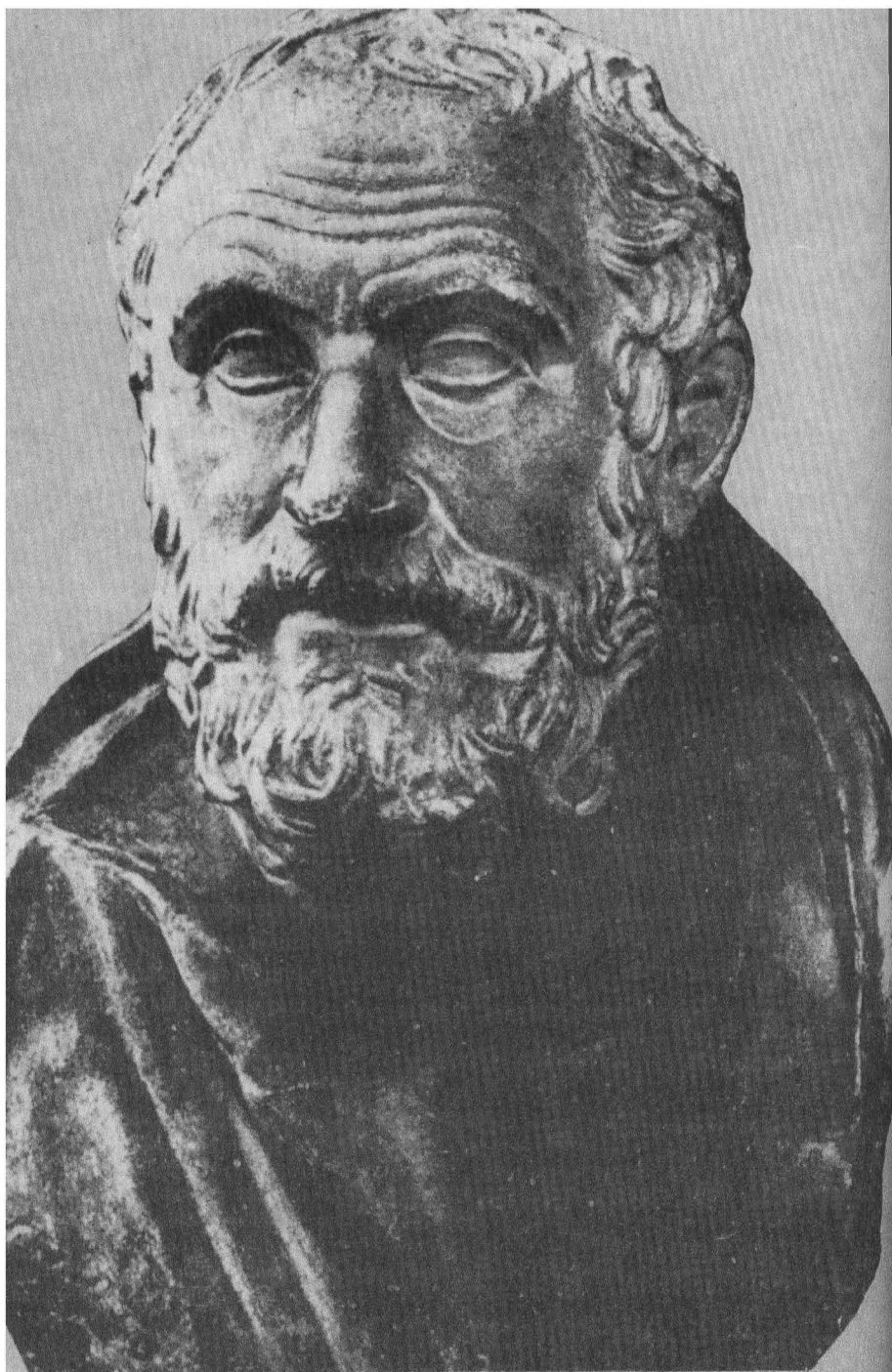
Esta antologia, de L. Edelstein e de I. G. Kidd, é a compilação básica dos fragmentos de Possidônio e a mais crítica. I. G. Kidd, em 1989, preparou uma segunda edição desta obra (também pela Cambridge University Press), à qual fez seguir dois volumes com imponente comentário analítico de todos os fragmentos ("Cambridge Classical Texts", volumes 13, 14 A, 14 B).

QUARTA PARTE
O CÉTICISMO E O ECLETISMO
DAS ORIGENS AO
FIM DA ERA PAGÃ

«Ἐτεῖη δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια.»

“Na realidade nós nada conhecemos, porque a verdade jaz no abismo.”

Demócrito (Diels-Kranz, fr. 11)



Molde em gesso (que reproduz um busto original perdido) figurando Carnéades, acadêmico cético, uma figura muito conhecida na antigüidade. O molde é conservado no Museu de Arte de Copenhague.

PRIMEIRA SEÇÃO

O CETICISMO PIRRONIANO E O CETICISMO ACADÊMICO

«μηδὲν ὀρίζειν, ἀλλ' ἀπροσθετεῖν».

“Não definir nada, ou antes, não aderir a nenhuma opinião”.

Timon (Diels, fr. 80)

«τέλος δὲ οἱ σκεπτικοὶ φασὶ τὴν ἐποχήν, ἥ σκιᾶς
τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία.»

“O fim dos cétricos é a suspensão do juízo, ao que se segue, à guisa de sombra, a imperturbabilidade.”

Diógenes Laércio, IX, 107

PIRRONE TESTIMONIANZE

a cura di

FERNANDA DECLEVA CAIZZI



BIBLIOPOLIS

Frontispício da primeira antologia dos testemunhos que nos chegaram sobre Pirro, publicada por F. Decleva Caizzi em 1981, que imprime uma reviravolta aos estudos sobre esse pensador.

I. O CETICISMO MORAL DE PIRRO E O PIRRONISMO

1. Nascimento do movimento cético

Antes mesmo de Epicuro e Zenão fundarem as suas escolas, Pirro, da nativa cidade de Élida, a partir de 323 a.C. (ou pouco depois), difundia o seu novo discurso cético, dando início a uma corrente de pensamento destinada a ter notáveis desenvolvimentos no mundo antigo, e até mesmo, como o Jardim e o Pórtico, destinada a criar um novo modo de pensar e uma nova atitude espiritual, que, na história das idéias do Ocidente, ficarão como pontos fixos de referência¹. Pirro não fundou uma verdadeira escola, não acolheu discípulos e não quis nem mesmo fixar por escrito a sua palavra. Quis, ao contrário, retomar o exemplo de Sócrates, convencido de que através da palavra

1. Pirro nasceu em Élida, talvez entre 365 e 360 a.C., cidade na qual Fédon fundou uma escola socrática, da qual falamos acima (cf. vol. I, pp. 364ss. e vol. III, p. 69ss.). No início viveu pobremente e exerceu, para viver, a pintura. Depois passou à filosofia, ouvindo, primeiro, mestres das escolas socráticas, especialmente da escola megárica, e, depois, a Anaxarco de Abdera, que o apresentou a Demócrito. Junto com Anaxarco, Pirro tomou parte na expedição de Alexandre ao Oriente (334-324 a.C.): esse acontecimento incidiu profundamente no seu espírito, como veremos. Por volta de 324/323 a.C., Pirro voltou a Élida, onde viveu e ensinou a sua nova visão da vida, com sucesso. Morreu entre 275 e 270 a.C. Ele não escreveu nada (exceto um carne em honra de Alexandre). Felizmente o seu discípulo Tímon fixou por escrito as doutrinas pirrônicas, e a ele ativeram-se os antigos. Todos os testemunhos antigos sobre Pirro foram recolhidos e magistralmente comentados por F. Decleva Caizzi, *Pirrone, Testimonianze*, Bibliopolis, Nápoles 1981. Hoje em dia este é o instrumento mais precioso para o estudo do nosso filósofo. Sobre Pirro e o ceticismo cf. V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Paris 1953³ (1887¹, 1923²); A. Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig 1905 (Aalen 1968); L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris 1944; M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Milão-Roma 1950 (2 vols., Laterza, Bari 1975²). Sobre Pirro em particular é muito estimulante M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Éd. de Mégare, Villers sur Mer 1973. Cf., ademais, *Lo scetticismo antico* ("Atti del convegno organizzato dal Centro di studio del pensiero antico del C. N. R., Roma 5-8 novembre 1980" a cura di G. Giannantoni), 2 vols., Bibliopolis, Nápoles 1981, e em particular G. Reale, *Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirro di Elide*, ivi, vol. I, pp. 243-336, onde se encontrarão as motivações analíticas das posições aqui apresentadas em síntese.

e, antes, nem mesmo através da palavra, mas sobretudo pelo testemunho da vida, dever-se-ia e poder-se-ia comunicar a mais autêntica mensagem da sabedoria filosófica. Os seus discípulos ligaram-se a ele fora dos esquemas tradicionais; mais que verdadeiros discípulos, foram admiradores e imitadores: eram homens que buscavam no mestre sobretudo um novo modelo de vida, um paradigma existencial ao qual referir-se constantemente, uma prova segura de que, malgrado os trágicos acontecimentos que abalavam os tempos, malgrado a ruína da antiga tábua de valores ético-políticos, a felicidade e a paz do espírito eram ainda alcançáveis, *mesmo que se considerasse impossível construir e propor uma nova*.

Exatamente nisso está a novidade que distingue a mensagem de Pirro não só, obviamente, da mensagem dos filósofos precedentes, os quais buscavam a solução de outros problemas, mas também da mensagem dos filósofos da sua época, dos fundadores do Jardim e do Pórtico, os quais buscavam a solução do mesmo problema, o problema da vida: a novidade está *na convicção de que é possível viver “com arte” uma vida feliz, mesmo sem a verdade e sem os valores*, pelo menos tais como foram concebidos e venerados no passado. O Jardim e o Pórtico, que surgiram poucos lustros depois, quando já o discurso de Pirro começava a difundir-se lentamente, embora concordando em atribuir ao sábio uma série de características essenciais já claramente individuadas por Pirro, assumiram uma posição diametralmente oposta à de Pirro, proclamando, com extrema firmeza, que ao sábio são indispensáveis dogmas e certezas e, portanto, reafirmaram a convicção profundamente grega de que o ser e a verdade existem e são alcançáveis pelo homem, e, que a regra do viver feliz só pode brotar daquela meta e da reconstrução de uma precisa tábua de valores.

Como chegou Pirro à inversão desta convicção tão típica do racionalismo dos gregos? E como pôde deduzir uma “regra de vida” e construir uma “sabedoria”, renunciando ao ser e à verdade, e declarando tudo vã aparência?

Uma resposta a esses problemas só pode ser dada levando em conta três fatores: a) o exato momento histórico no qual amadureceu o pensamento de Pirro e, em particular, a participação do nosso filósofo na grande expedição de Alexandre; b) o encontro com o Oriente,

que lhe revelou um tipo de “sabedoria” totalmente desconhecido pelos gregos; c) os mestres e as correntes filosóficas gregas das quais ele extraiu os instrumentos conceituais para a elaboração e formulação do seu pensamento. Examinemos, pois, cada um desses fatores individualmente e busquemos determinar a sua incidência e a sua importância.

2. Pirro e a revolução de Alexandre

Já esclarecemos acima o que significaram para o grego a expedição de Alexandre, bem como a conquista do Oriente e, em geral, a revolução da ordem política e ideológica do mundo antigo operada por ele. Significaram — recordemo-lo brevemente — a ruína da Cidade-Estado, a destruição da liberdade entendida à maneira grega, a ruptura da identificação de homem e cidadão, a igualização entre gregos e bárbaros, a afirmação do cosmopolitismo, a descoberta e a exaltação do indivíduo, a difusão da cultura helênica com a conseqüente assimilação de elementos próprios de outras culturas, particularmente a do Oriente².

Ora, Pirro foi, entre todos os fundadores das novas escolas, quem de modo mais direto e imediato viveu esse momento de radical ruptura da vida espiritual da antigüidade, enquanto participou, junto com o filósofo Anaxarco de Abdera³, da grande expedição de Alexandre, e, assistiu pessoalmente ao desenvolvimento dos grandes eventos ao lado da excepcional personalidade do protagonista, o qual, com uma vontade ilimitada e uma audácia que parecia inumana, foi destruindo tudo o que era considerado indestrutível, fazendo desabar as mais

2. Cf. *supra*, pp. 10ss.

3. Os testemunhos e fragmentos de Anaxarco foram recolhidos por Diels-Kranz, n. 72, II, pp. 235-240 e foram traduzidos em *Gli Atomisti* por Alfieri, pp. 339ss. Diógenes Laércio, IX, 58 (Diels-Kranz, 72 A 1) escreve sobre Anaxarco: “Ele foi discípulo de Diógenes de Esmirna, e este, discípulo de Metrodoro de Quio, o qual dizia não saber nem mesmo isso, que nada sabia; e Metrodoro foi discípulo de Nessa de Quio; mas outros dizem de Demócrito”. Estava no auge da fama, diz-nos Diógenes Laércio, na 110ª Olimpíada, isto é, em 340-337 a.C. Ficou famosíssimo o seu dito com o qual acolheu a ordem do tirano Nicocreontes de pisá-lo num pilão de ferro com um maço de ferro: “Pisa, pois, a Anaxarco, não é a Anaxarco que pisas” (Diógenes Laércio, IX, 59 = Diels-Kranz, 72 A 1).

antigas e enraizadas opiniões dos gregos e abrindo para a história desconcertantes perspectivas.

Não é, pois, surpreendente que, justamente, o pensamento de Pirro, mais do que o dos outros filósofos, sentisse o violento impacto dessas novas realidades. Assim como a grande expedição de Alexandre, da qual Pirro participou, constitui um acontecimento — por assim dizer — de ruptura, analogamente, também o pensamento pirroniano representa — como foi bem observado — “uma filosofia de ruptura”, vale dizer, um pensamento que assinala uma brusca passagem de um mundo a outro: Pirro situa-se no preciso momento em que a consciência perde algumas verdades e não consegue ainda encontrar outras e, portanto, como foi justamente dito, situa-se “no marco zero da verdade”⁴.

3. O encontro com o Oriente e o influxo dos ginosofistas

Entre as várias experiências pelas quais Pirro passou, seguindo a Alexandre, e que o influenciaram de diversos modos, uma foi de excepcional importância e, em certa medida, talvez determinante: o encontro com os “ginosofistas”, uma espécie de sábios da Índia, que levavam uma vida de tipo monástico, toda voltada à superação das necessidades humanas, ao exercício de renúncia das coisas e à conquista da impassibilidade. Esses ginosofistas impressionaram notavelmente todo o séquito de Alexandre: sabemos — entre outras coisas — que Onesícrito acreditou ter encontrado neles, em certa medida, o ideal da filosofia cínica⁵.

Ora, o influxo dos ginosofistas sobre Pirro já foi destacado com precisão pelos antigos. Relata Diógenes Laércio:

[Pirro] teve a possibilidade de estabelecer relações com os ginosofistas na Índia e com os magos. Dali tirou maior estímulo para as suas convicções

4. M. Conche, *Pyrrhon...*, p. 9. Este autor relê Pirro em chave muito marcada pela filosofia heideggeriana e amiúde faz o filósofo dizer coisas que os documentos não dizem. Mas trata-se de uma leitura muito aguda, que, se utilizada com critério, ajuda mais do que outras a resolver os enigmas do nosso filósofo.

5. Cf. *supra*, pp. 40ss.

filosóficas, e parece que abriu para si a via mais nobre na filosofia, enquanto introduziu e adotou os princípios da *akatalexia* (isto é, da irrepresentabilidade ou incompreensão das coisas) e da *epoché* (isto é, da suspensão do juízo): esse primado foi-lhe atribuído por Ascânio de Abdera⁶.

E ainda:

Retirava-se do mundo e buscava a *solidão tranqüila*, de modo que raramente mostrava-se aos de casa. Comportava-se assim porque ouviu um hindu reprovar a Anaxarco, dizendo-lhe que jamais poderia instruir alguém a ser melhor, enquanto ele mesmo freqüentasse as cortes reais e obsequiasse os reis⁷.

Há mais, porém. Os historiadores relatam-nos um episódio relativo a um desses ginosofistas, de nome Calano, que teve grande eco. Calano deu-se voluntariamente à morte, jogando-se nas chamas e suportando com impassibilidade os espasmos e queimaduras. Calano, portanto, demonstrava que se é possível acolher com impassibilidade até os que são considerados os piores males, eles não devem ter *em si* aquela “realidade” e aquela “natureza”, que lhes são comumente atribuídas e, em todo caso, que *o sábio pode estar em condições de pôr-se acima deles*.

Eis a narração do fato, fornecida por Plutarco:

Calano, que por um breve período foi atormentado por dores no ventre, pediu que lhe erigissem uma fogueira. Depois, dirigiu-se ao lugar a cavalo, rezou e derramou as libações fúnebres sobre si mesmo, cortou uma mecha dos próprios cabelos e ofereceu-a aos deuses, como se usa nos sacrifícios, e subiu à fogueira, saudando os macedônios presentes e exortando-os a transcorrer prezosamente aquele dia e a banquetear-se junto ao rei, o qual logo, disse ele, deveria rever Babilônia. Dito isso, deitou-se e cobriu a cabeça. *O fogo aproximou-se, mas ele não se moveu: como se tinha deitado, assim permaneceu, imolando-se segundo o uso dos sábios do seu país*⁸.

Pirro, no testemunho de Calano, assistiu à demonstração ao vivo daquela idéia que, como vimos, estava destinada a triunfar na era helenística, isto é, a *idéia de que o sábio pode ser feliz mesmo em meio a tormentos*.

6. Diógenes Laércio, IX, 61 (= Decleva Caizzi, test. 1 A).

7. Diógenes Laércio, IX, 63 (= Decleva Caizzi, test. 10).

8. Plutarco, *Vida de Alexandre*, 69.

Certamente o encontro com os ginosofistas e com Calano contribuiu, junto e contemporaneamente com a ruína dos valores clássicos da grecidade provocada por Alexandre, para amadurecer em Pirro a convicção “da irrealidade de tudo o que parece ‘real’”⁹, vale dizer, a idéia fundamental do seu ceticismo.

4. O influxo dos megáricos e dos atomistas

Os acontecimentos dos quais falamos até agora contribuíram de maneira determinante para o nascimento no nosso filósofo da nova visão da vida *no nível da intuição emocional*; mas os instrumentos conceituais para a formulação dessa intuição vieram a Pirro das escolas filosóficas gregas, de modo particular da escola atomista e da escola megárica.

Os contatos de Pirro com o atomismo deram-se através de Anaxarco, que, como já dissemos, foi seu companheiro na expedição de Alexandre e que as nossas fontes permitem ligar sem qualquer dúvida com a escola de Demócrito¹⁰.

Escreve Diógenes Laércio:

Anaxarco nasceu em Abdera. Foi aluno de Diógenes de Esmirna, o qual, por sua vez, foi aluno de Metrodoro de Quios, que costumava dizer que não sabia nada, nem sequer que nada sabia. Dizem que Metrodoro foi aluno de Nexa de Quios, mas corre também a versão de que foi aluno de Demócrito¹¹.

De resto, sabemos também que

Pirro, muito amiúde, citava Demócrito¹².

O testemunho lido, confirmado por muitos outros, diz-nos que já o mestre de Anaxarco fazia afirmações de sabor cético, e Sexto Empírico, relacionando com o mestre também o discípulo, escreve:

E não poucos eram [...] os que diziam que também Metrodoro e Anaxarco [...] negaram a existência do critério do juízo; principalmente Metrodoro,

9. Conche, *Pyrrhon...*, p. 21. O influxo do Oriente sobre Pirro pode ser considerado um ponto já adquirido na historiografia filosófica moderna.

10. Cf. *supra*, nota 3.

11. Diógenes Laércio, IX, 58 (Diels-Kranz, 72 A 1).

12. Diógenes Laércio, IX, 67 (= Decleva Caizzi, test. 20).

porque diz: “Nada sabemos, e não sabemos nem mesmo isto, que nada sabemos”¹³.

Mas nas obras do próprio Demócrito eram abundantes as críticas aos sentidos e ao conhecimento sensível, as quais podiam ser exploradas em sentido cético e, com efeito, tornaram-se muito apreciadas pelos céticos. Eis alguns eloqüentes fragmentos de Demócrito, conservados por Sexto Empírico:

No livrô *Sobre as Formas* [Demócrito] diz: “O homem deve dar-se conta, por meio do presente critério, de que está [por obra das aparências sensíveis] afastado da verdade”¹⁴.

E mais adiante:

“Também essa consideração demonstra, justamente, que nós não sabemos nada, segundo a verdade, sobre qualquer coisa, mas, em cada um, a Opinião é [uma espécie de] conformação [= conformação que os átomos da alma assumem em contato com os átomos das coisas percebidas e, portanto, variáveis]”¹⁵.

E ainda:

“E, portanto, será claro que há grande dificuldade em conhecer, segundo a verdade, como se constituiu cada objeto”¹⁶.

Demócrito às vezes refuta as aparências sensíveis e diz que nada nelas nos aparece segundo a verdade, mas só conforme à opinião, e que o verdadeiro nos objetos consiste em que esses são átomos e vazio. De fato, ele diz: “Opinião é o doce, opinião o amargo, opinião o quente, opinião o frio, opinião a cor; verdade os átomos e o vazio”; vale dizer: considera-se e opina-se que existam qualidades sensíveis, porém, na verdade elas não existem, mas somente os átomos e o vazio. Nos seus *Livros probatórios*, embora tivesse prometido atribuir valor de credibilidade às sensações, entretanto encontra-se que ele as condena: “Na realidade nós não conhecemos nada que seja invariável, mas só aspectos mutáveis segundo a disposição do nosso corpo e do que nele penetra ou lhe resiste”¹⁷.

13. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 87s. (Diels-Kranz, 70 A 25; cf. também 70 B 1).

14. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 137 (Diels-Kranz, 68 B 6).

15. *Idem, ibidem* (= Diels-Kranz, 68 B 7).

16. *Idem, ibidem* (= Diels-Kranz, 68 B 8).

17. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 135 (Diels-Kranz, 68 B 9).

E alhures diz:

“Que, portanto, nós não conheçamos segundo a verdade o modo como é ou como se constituiu cada objeto, foi demonstrado em vários lugares”¹⁸.

De modo particular, agradou aos céticos a afirmação democritiana:

Na realidade nós nada conhecemos, porque a verdade jaz no abismo¹⁹.

Ora, é verdade que Demócrito dizia tudo isso referindo-se exclusivamente ao conhecimento sensível e (como oportunamente vimos)²⁰ dizia alcançar a verdade “no seu fundo”, através do conhecimento intelectual; todavia (e também isso vimos) Demócrito pressupôs a existência do conhecimento intelectual, sem conseguir justificá-lo teoricamente, pois era quase inevitável que (antes de Epicuro reformar, segundo os moldes do sensismo, a gnosiologia atomista, como vimos) as críticas ao conhecimento sensível acabassem por assumir um peso capaz de alimentar amplamente as instâncias céticas.

Também da dialética dos megáricos, Pirro extraiu elementos céticos; de fato, como dissemos acima, o original princípio positivo afirmado por Euclides, ou seja, a unidade do Ser e do Bem, que eles pretendiam defender com a sua refutação e destruição das teses de fundo do pluralismo, tornou-se sempre menos explícito e, às vezes, foi até mesmo silenciado²¹.

Do atomismo e do megarismo, portanto, Pirro pôde extrair uma série de conceitos e deduções que, postos a serviço da nova intuição do sentido da vida e das coisas, emocionalmente colhida e amadurecida durante a expedição de Alexandre, geraram o seu ceticismo.

5. A reviravolta radical da ontologia

Vimos como Epicuro e Zenão tentaram uma sistemática reviravolta da “segunda navegação” platônica, para poder fundar “fisicamente” os seus sistemas. Pirro é ainda mais radical, enquanto, além

18. *Idem, ibidem* (= Diels-Kranz, 68 B 10).

19. Diels-Kranz, 69 B 117.

20. Cf., vol. I. pp. 151ss.

21. Cf. *supra*, pp. 56ss.

dos êxitos da “segunda navegação”, rejeita também os daquela que, desenvolvendo a metáfora platônica, poderemos chamar “primeira navegação”, isto é, os êxitos da “navegação” tentada pelos filósofos naturalistas, como logo veremos. Em suma, ele nega tanto a “física” como a “metafísica” e, em geral, nega toda forma de ontologia enquanto tal.

O repúdio da ontologia em sentido “físico”, ou seja, pré-socrático, é claramente atestado por esse fragmento de Tímon:

Ó velho, ó Pirro, como e onde encontrei saída para a servidão às vãs opiniões dos sofistas, e quebraste as cadeias de todos os enganos e o encanto das suas tagarelices? Nem te preocupaste com investigar que ventos correm na Hélade, *nem de que se formam todas as coisas e em que se dissolvem*²².

O repúdio à ontologia platônica da Idéia e o repúdio à forma e à substância aristotélicas são igualmente claros. A Idéia platônica e a forma aristotélica, embora de diferentes modos, como vimos, fundam a natureza das coisas, a sua inteligibilidade e, portanto, a possibilidade do seu conhecimento, assim como a estabilidade e a eternidade dos valores²³. Todas as coisas, em suma, na ontologia platônico-aristotélica, têm uma “estabilidade na essência”²⁴ e, portanto, possuem uma diferenciação, uma medida e uma discriminação objetiva. Ao contrário, segundo Pirro

as coisas não possuem qualquer diferença, nem medida, nem discriminação²⁵.

Segue-se daí, como veremos²⁶, que não existem valores, e nada é por natureza feio ou belo, bom ou mau, justo ou injusto e tudo se equivale indiferentemente (ou, também, não se equivale), pois, para o nosso filósofo,

nada é mais isso que aquilo²⁷.

22. Tímon, fr. 48 Diels = Decleva Caizzi, test. 60.

23. Cf. o vol. II, *passim* e em particular pp. 235ss.

24. Platão, *Crátilo*, 385 e.

25. Aristóteles, fr. 6 Heiland (= Decleva Caizzi, test. 53).

26. Cf., mais adiante o § 7.

27. Diógenes Laércio, IX, 61 (= Decleva Caizzi, test. 1).

Podemos, pois, dizer que Pirro rejeita as instâncias de qualquer forma de ontologia enquanto tal. Com efeito, enquanto o caminho da ontologia vai das aparências ao ser (seja para os físicos²⁸, seja para os metafísicos²⁹), ao contrário, Pirro volta do ser às aparências, negando decididamente que exista ser, e, portanto, que seja possível qualquer juízo sobre o ser, e, reconhecendo, conseqüentemente, só o aparecer. Portanto, segundo Pirro, não é o ser que domina, mas o aparecer:

O fenômeno domina sempre, onde quer que apareça³⁰.

Um último confronto com a posição aristotélica esclarecerá plenamente a novidade da posição pirroniana.

Escrevia Aristóteles na *Metafísica*:

Na verdade, o que desde os tempos antigos, como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: que é o ser, equivale a isso: que é a substância [...]; por isso também nós, principalmente, por assim dizer, devemos examinar que é o ser nesse sentido³¹.

Como supremo princípio do ser, ademais, Aristóteles pôs o princípio de não-contradição que, substancialmente, já fora individuado por Parmênides na afirmação da impossibilidade de que o ser não seja³². Portanto, é impossível que a mesma coisa *seja e não seja*³³. E ao princípio de não-contradição, Aristóteles ligou estreitamente o princípio do “terceiro excluído”, segundo o qual é impossível que entre os contraditórios exista um termo médio, pelo qual uma coisa ou é ou não é, e *tertium non datur*³⁴.

Pois bem, Pirro suprime o problema do ser e da substância pela raiz e, com o ser, suprime inteiramente também a validade daqueles princípios. De fato, a afirmação do absoluto domínio das aparências significa, exatamente, a negação do ser e da substância, enquanto a

28. Cf., por exemplo, vol. I, pp. 106ss., 128ss.

29. Cf., por exemplo, vol. II, pp. 160ss.

30. Tímon, fr. 69 Diels (= Decleva Caizzi, test. 63 A e 63 B). Cf. as observações que sobre isso faz Conche, *Pyrrhon...*, pp. 21ss.

31. Aristóteles, *Metafísica*, Z 1, 1028 b 1-7.

32. Cf. Diels-Kranz, 28 B 2, 6, 7, 8 *passim*.

33. Cf. Aristóteles, *Metafísica* Γ 3 e ss. (e o nosso comentário, *Metafísica*, vol. I, pp. 332ss.).

34. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, G 7, *passim*.

afirmação de que nada “é mais isso que aquilo” significa a negação dos princípios do ser. De resto, com linguagem inequívoca, como veremos melhor adiante, Pirro não hesita em afirmar que “cada coisa é não mais do que não é”, que “cada coisa é e não é”, que cada coisa “nem é nem não é”³⁵.

6. O pirronismo como sistema prático de sabedoria e as suas três regras fundamentais

Mas como e o que pode construir Pirro sobre esse aniquilamento do ser e dos seus princípios?

Os sofistas, que negaram o Ser e a Verdade, deslocaram para o homem a sua confiança: Protágoras, como vimos, proclamou como critério e medida o homem e o seu *lógos*³⁶; Górgias, que negou valor também ao *lógos*, proclamou como critério a palavra e afirmou a onipotência da palavra³⁷.

Mas Pirro não tem mais confiança nem sequer no homem (e, portanto, também no *lógos* e na palavra), porque sente a sua nulidade. (De resto, arrasado inteiramente o ser, ficam também arrasados o homem, o seu *lógos* e a sua palavra). Conta-se que lhe agradavam particularmente os versos nos quais Homero canta a fragilidade, a pequenez, a miséria e a nulidade do homem. Escreve Diógenes Laércio:

Filo, o ateniense, seu íntimo amigo, dizia que Pirro mencionava muito amiúde a Demócrito, mas também a Homero, a quem admirava e do qual costumava citar o verso:

Qual a estirpe das folhas, a mesma também a dos homens.

E louvava-o ainda porque costumava comparar os homens às vespas, às moscas e aos pássaros. E citava de bom grado os seguintes versos:

Portanto, amigo, também tu morres! Por que assim choras teu destino?
Morre, também, Pátroclo, que era muito mais valoroso que tu.

e todas as passagens alusivas à instabilidade da condição humana, à inutilidade dos propósitos e à pueril loucura do homem³⁸.

35. Aristocles, fr. 8 Heiland (= Decleva Caizzi, test. 53).

36. Cf. vol. I, pp. 120ss.

37. Cf. vol. I, pp. 210ss.

38. Diógenes Laércio, IX, 67 (= Decleva Caizzi, test. 20). Os dois versos de Homero citados são tirados da *Ilíada*, VI, 146 e XXI, 106s.

Então, se o ser não é mais critério e se critério não pode ser nem sequer o homem, onde buscar o critério? A resposta de Pirro é: em parte alguma. O critério é a *renúncia ao critério*, ou melhor, a renúncia a ambos os tipos de critério, renúncia da qual depende uma série de consequências, como logo veremos, e, no limite, a aquisição de um critério completamente diferente daqueles.

A resposta de Pirro está contida num testemunho precioso do peripatético Aristócles, que a extrai diretamente das obras de Tímon, discípulo imediato de Pirro. Relata, pois, Aristócles:

[Pirro] não deixou nada escrito, mas o seu discípulo Tímon diz que *quem deseja ser feliz* deve considerar essas três coisas: 1) em primeiro lugar, qual é a natureza das coisas; 2) em segundo lugar, de que modo devemos nos dispor diante delas; 3) em terceiro lugar, o que resultará aos que se encontram nessa disposição. 1) Ora, ele diz que Pirro mostra que as coisas são igualmente *indiferentes, imensuráveis e indiscrimináveis* e, por isso, nem as nossas sensações nem as nossas opiniões podem ser verdadeiras ou falsas. 2) Por consequência, *não se lhes deve dar confiança*, mas é preciso ser *sem opinião, sem inclinação, sem agitação*, afirmando de cada coisa *que é não mais do que não é*, ou *que é e que não é*, ou ainda que *nem é nem não é*. 3) Os que se põem nessa disposição conseguirão, diz Tímon, em primeiro lugar, a *afasia*, e depois a *ataraxia*³⁹.

Essa passagem contém, por assim dizer, nos três pontos tão lucidamente estabelecidos, o estatuto do ceticismo pirroniano e, portanto, a matriz da qual brotam todas as formas do ceticismo posterior. Mas, antes de passar à análise dos três pontos, convém sublinhar o significado e o alcance da premissa, na qual diz-se que a consideração desses três pontos deve ser feita por “aquele que quer *ser feliz*”. O momento eudemonista prevalece, portanto, nitidamente no pensamento de Pirro. Os desenvolvimentos metodológico-dialético-polêmicos parecem estranhos ao pensamento do nosso filósofo. Os três princípios cardeais do ceticismo pirroniano exprimem, pois, um *sistema prático de sabedoria*, e devem ser lidos e interpretados segundo esse espírito.

39. Aristócles, fr. 6 Heiland (= Decleva Caizzi, test. 53).

7. A natureza das coisas como aparência indiferenciada e a natureza do divino e do bem

Dos três fundamentos do pirronismo, fixados na passagem acima lida, o mais difícil de interpretar é o primeiro, que, contudo, é o mais importante. A dificuldade está no seguinte: quer Pirro dizer que as coisas *em si mesmas* são indiferentes, imensuráveis e indiscerníveis, ou que são tais, *não em si mesmas, mas só para nós*? A *indiferença* das coisas é *objetiva* ou *subjativa*?

A maioria dos intérpretes (em grande parte sob a influência do ceticismo posterior) acreditou que Pirro quis dizer, simplesmente, que *nós* homens não temos instrumentos adequados (sentidos e razão) para alcançar e captar as diferenças, as medidas e as determinações das coisas⁴⁰. Mas, na realidade, o texto parece afirmar o contrário. Não diz que, porque os sentidos e opiniões são inadequados, as coisas para nós resultam indiferenciadas, imensuráveis e indiscriminadas; mas diz, ao contrário, que as próprias coisas (τὰ πράγματα) são indiferentes, imensuráveis e indiscriminadas e, *justamente em consequência disso* (διὰ ταῦτα), sentidos e opiniões não podem nem dizer o verdadeiro nem dizer o falso. Em suma, são as coisas que, sendo como se disse que são, tornam os sentidos e a razão incapazes de verdade e de falsidade, e não vice-versa. Essa é *uma consequência necessária, que brota da negação do ser, do eidos e da substância*, portanto, é a posição que resulta da negação da ontologia platônico-aristotélica.

Uma clara confirmação encontramos numa passagem de Diógenes Laércio, à qual já nos referimos:

Pirro dizia que *nada é belo nem feio, nada é justo nem injusto*, e aplicava igualmente a todas as coisas o princípio segundo o qual *nada existe na verdade*, e sustentava que tudo o que os homens fazem acontece *por convenção e por hábito*, e que *nada é mais isso que aquilo*⁴¹.

Os valores éticos e, em geral, todos os valores, assim como todas as coisas, não têm uma estatura ontológica, *justamente porque nada existe na verdade* (μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ). Em lugar do ser (εἶναι),

40. Cf. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, I, pp. 61-64; cf. a nossa discussão em: *Ipotesi per una rilettura...*, passim (cf., *supra*, nota 1).

41. Diógenes Laércio, IX, 61 (= Decleva Caizzi, test. I A).

portanto, põe-se como determinante a convenção (o *nomos*) e o costume (o *ethos*).

Aristóteles indicou a substância como o ser por excelência e definiu-a como *τοδε τι*, ou seja, “algo determinado”, como vimos⁴²; ao contrário, Pirro, retomando as mesmas expressões, inverte a posição aristotélica: “Cada coisa não é mais isso que aquilo” (*οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον*)⁴³.

Não contradizem essa interpretação, pelo contrário, confirmam-na, dois célebres fragmentos de Tímon. Diz o primeiro:

Não afirmo que o mel *é* (ἐστί) doce, mas reconheço que *aparece* (φαίνεται) doce⁴⁴.

Isso significa que *em si* o mel, sendo como qualquer outra coisa indeterminado, é inqualificável, enquanto só o *aparecer* é qualificável. Não quer dizer — note-se — que exista um mel como coisa em si, dotado de uma natureza própria, mas não alcançável por nós; o mel não tem uma natureza própria, e o seu aparecer, se é qualificável por mim como doce, por outro (a quem o mel não agrada) pode ser qualificado de outro modo. O ser, em suma, não é pronunciado *porque não existe*; só o aparecer é pronunciado.

Ao ser, por consequência, como já dissemos, substitui-se o *aparecer* (o φαίνεσθαι) ou a *aparência* (o φαινόμενον), que se torna assim onipotente, como expressamente diz outro fragmento significativo de Tímon:

O fenômeno domina sempre, onde quer que apareça⁴⁵.

Esse “fenômeno” ou “aparência” dos céticos posteriores, como veremos, foi transformado no *fenômeno entendido como aparência de uma coisa que é além do aparecer, ou seja, de uma “coisa em si”*, e dessa transformação foram tiradas numerosas deduções que, na verdade, não parecem estar presentes em Pirro.

Escreveu um recente e agudo intérprete de Pirro: “[...] o pirronismo (quaisquer que sejam as formas posteriores de ceticismo) não deve,

42. Cf. vol. II, pp. 236.

43. Cf. Diógenes Laércio, IX, 61 e 76 (= Decleva Caizzi, test. I A e 54).

44. Diógenes Laércio, IX, 105 (Tímon, fr. 74 Diels).

45. Tímon, fr. 69 (= Decleva Caizzi, test. 63 A e 63 B).

de modo algum, ser interpretado com a ajuda da noção de ‘fenômeno’. Não se deve confundir, com efeito, o fenômeno e a pura aparência. O fenômeno *manifesta* alguma coisa, remete a um além do fenômeno, a um não-manifesto. Ele supõe, portanto, a oposição do que aparece e do que não aparece, do imediato e do mediado, do evidente e do escondido (*adelon*). Ele se inscreve na cisão da esfera total entre o que se mostra e o que se esconde, e ele é de um lado como aquilo que remete ao outro lado. Tal cisão encontra-se, em geral, entre os dogmáticos (quer eles pertençam à linha de Demócrito ou de Platão), mas encontra-se também entre os céticos [posteriores] contaminados pelo dogmatismo (na própria luta que eles travaram contra ele). A cisão é pressuposta, quer no caso de o imediato, o ente no seu ser e na sua verdade, ser finalmente desvelável e oferecer-se, em última análise, ao pensamento, quer no caso em que o ser permaneça obstinadamente escondido e a verdade, inacessível. A interpretação clássica constantemente atribuiu a Pirro a distinção do fenômeno e do ser, a mesma distinção que, mediante a noção da não-diferença das coisas, Pirro quis, precisamente, anular [...]. O pirronismo não confunde o fenômeno e a aparência, e a distinção entre aparente e escondido não é pirroniana. De fato, a não-diferença das coisas significa a abolição do seu ‘ser’ e a sua dissolução em aparências. Pirro quer pensar a unidade da esfera total, coisa que Parmênides não conseguiu, não por causa da idéia do ser, mas por causa da idéia de aparência, como aparência pura e universal”⁴⁶.

Ora, é verdade que a distinção entre o que aparece e o que é escondido, entre fenômeno e coisa, parece ser, efetivamente, posterior a Pirro. Mas é igualmente verdade que Pirro não chegou ao ponto de dissolver tudo na aparência pura e universal. Com efeito, a dissolução de todas as coisas na pura aparência, sem deixar qualquer resíduo, levaria, não à dúvida absoluta, mas à absoluta certeza, porque, se tudo se dissolve no aparecer, as coisas são assim, justamente, como aparecem, e não diferentemente.

Com efeito, há um fragmento de Tímon que demonstra claramente como a posição de Pirro é muito complexa.

Perguntaram a Pirro:

46. Conche, *Pýrrhon...*, p. 49.

Ó Pirro, esse meu coração deseja aprender de ti, como é que tu, mesmo sendo homem, tão facilmente levas a vida tranqüila, tu que és apenas guia para os homens, semelhante a um Deus⁴⁷.

Pirro respondeu:

Dir-te-ei na verdade como me parece que seja, tomando como reto cânon essa palavra de verdade: uma natureza do divino e do bem vive eternamente, da qual deriva para o homem a vida igualíssima (ισότατος βίος)⁴⁸.

Ora, se tomamos Tímon (enquanto único discípulo imediato que falou de Pirro) como fonte privilegiada, não podemos, certamente, nos desvencilhar dessas afirmações, considerando-as como suas; pessoais deduções do contrário, o mesmo juízo valeria também para o testemunho principal do qual partimos⁴⁹.

Mas então, como entender essa “natureza do divino e do bem” (τοῦ θεοῦ φύσις τε καὶ τἀγαθοῦ), e o conseqüente “reto cânon”?⁵⁰

Notou a esse respeito Bréhier: “Um acento religioso desse gênero tem algo de enigmático; o Deus venerado por Pirro não é uma providência do mundo nem dos homens, como o deus dos estóicos; é apenas o ser perfeitamente estável diante do qual esvaecem os aspectos diversos e fugidios do real”⁵¹. (E, que Pirro tenha acreditado num Deus é, por outra parte, confirmado também pelo fato, expressamente narrado, de que os seus concidadãos o elegeram para sumo sacerdote)⁵².

Mas como conciliar essas afirmações com todas as outras acima examinadas?

Podemos levantar duas hipóteses para responder ao problema. A primeira é que Pirro esteja sob o influxo das doutrinas dos megáricos, dos quais foi discípulo. Também os megáricos, com a sua dialética,

47. Tímon, fr. 67 Diels (= Decleva Caizzi, test. 61 A e 61 B).

48. Sexto Empírico, *Adv. math.*, XI, 20 (Tímon, fr. 68 Diels = Decleva Caizzi, test. 62).

49. Conche, *Pyrrhon...*, pp. 88ss. pretende rejeitar esse testemunho, pois trata-se de afirmações que Tímon põe na boca de Pirro; mas também no testemunho de Aristóteles as coisas não são diferentes. Na realidade Conche insiste sobre o ateísmo pirroniano motivando-o, não com base nos textos, mas baseando-se nas suas convicções heideggerianas.

50. Cf. *supra*, nota 48.

51. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris 1963, I, 2, p. 373.

52. Cf. Diógenes Laércio, IX, 64 (= Decleva Caizzi, test. 11).

tentavam reduzir a multiplicidade das coisas, o movimento e o devir à aparência, mas faziam-no justamente para ganhar a realidade do Uno-Bem, que era o seu Deus e o seu Divino, como fica claro sobretudo pelos fragmentos de Euclides. A segunda é que Pirro esteja sob o influxo de doutrinas orientais, não controláveis por nós. Mas mesmo ficando exclusivamente na primeira hipótese, a posição de Pirro pode ser explicada.

As coisas, segundo o nosso filósofo, resultam ser meras aparências, não em função do pressuposto dualista da existência de “coisas em si”, inacessíveis como tais a nós, mas em função da contraposição à “natureza do divino e do bem”, da qual fala o fragmento de Tímon⁵³. Medido com o padrão dessa “natureza do divino e do bem”, tudo aparece a Pirro como irreal e, como tal, é também vivido por ele praticamente, como veremos. A analogia entre essa posição radical de Pirro e a posição megárica explica também as analogias entre as respectivas posições práticas diante das coisas: vimos, com efeito, que os megáricos pregavam a *apatia*, entendida como *ne sentire quidem*, como nos relata Sêneca⁵⁴; e Pirro, veremos, prega a mesma doutrina (radicalizando-a), e, também para ele, como atesta Cícero, a posição do sábio é a *apatia* entendida como um *ne sentire quidem*⁵⁵.

Se assim é, não se pode negar a existência de um substrato religioso inspirador do ceticismo pirroniano. O abismo por ele cavado entre a única “natureza do divino e do bem” e todas as outras coisas implica uma visão quase mística das coisas, e uma avaliação da vida extremamente rigorosa, justamente porque não concede às coisas do mundo qualquer significado autônomo, enquanto concede realidade ao divino e ao bem.

Essa interpretação permite-nos explicar o motivo pelo qual Cícero *jamaiz contou Pirro entre os céticos, mas considerou-o um moralista que professava uma doutrina extremista*, segundo a qual a virtude era o único bem, diante do qual todo o resto não valia a pena ser buscado (é muito indicativo o fato de Cícero sempre mencionar Pirro junto a Aristo, que foi o mais rigoroso dos estóicos e que é conhecido por ter

53. Cf., *supra*, nota 48.

54. Cf. Sêneca, *Epist.*, 9, 1-3 (= Döring, fr. 195 = Giannantoni, II O, 33).

55. Cf. Cícero, *Acad. pr.*, II, 42, 130 (= Decleva Caizzi, test. 69 A).

energicamente negado a cômoda admissão dos “intermediários” entre o bem e o mal, isto é, entre a virtude e o vício).

Mas eis duas passagens ciceronianas muito eloqüentes, nas quais, de resto, não é difícil encontrar um eco exato de algumas das afirmações lidas na passagem de Aristocles:

Dado que Aristo e Pirro consideraram isso sem qualquer importância, a ponto de dizer que *não há absolutamente qualquer diferença entre gozar de óima saúde e ter a mais grave das enfermidades*, com razão já há muito tempo cessou toda disputa contra eles. Com efeito, quiseram considerar tudo na virtude, *de modo a privá-la de toda faculdade de escolha sem, ademais, conceder-lhe um ponto de origem ou de apoio; isto fazendo, aboliram a própria virtude, à qual atribuíam tão grande valor*⁵⁶.

Portanto — parece-me — todos os que consideraram o viver honestamente como fim último do bem, enganaram-se, porém, alguns mais e outros menos: mais do que todos, naturalmente, Pirro, que, uma vez estabelecida a virtude, *não deixa absolutamente nada a que se tenha inclinação*; depois Aristo, que não ousou não deixar nada e introduziu impulsos pelos quais o sábio se inclinasse a alguma coisa, qualquer uma que lhe passasse pela mente e, por assim dizer, se lhe apresentasse diante. Este, *melhor do que Pirro, porque concedeu alguma espécie de inclinação natural*; pior do que os outros, porque afastou-se profundamente da natureza⁵⁷.

Portanto, para Cícero, Pirro professa uma doutrina extrema, que não deixa subsistir nada a que se possa inclinar e considera todas as coisas sem diferença; uma doutrina que, conseqüentemente, se autodestrói, enquanto não salva, na geral destruição, a única coisa (a

56. Cícero, *De fin.*, II, 13, 43 (= Decleva Caizzi, test. 69 B). Sobre Aríston cf. A. M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Bibliopolis, Nápoles 1980.

57. Cícero, *De fin.*, IV, 16, 43 (= Decleva Caizzi, test. 69 C). Eis ainda uma passagem da mesma obra (V, 8, 23 = Decleva Caizzi, test. 69 I): “Não sentimos a necessidade de citar as teorias, atualmente desaprovadas e descartadas, de Pirro, Aristo e Hérilo, pois não podem entrar no círculo traçado por nós. Todo esse problema do termo extremo e, por assim dizer, dos limites do bem e do mal, parte do que definimos como conexo e apropriado à natureza, e constitui o primeiro objeto para o qual *se exercita a natural inclinação*: portanto, os dois primeiros o abolem completamente, afirmando que para as coisas nas quais não intervém a noção de honesto ou desonesto não há razão para estabelecer preferências e que entre elas não existe diferença alguma, e também Hérilo, se pensou que nada é bom fora do saber, aboliu todo motivo para tomar uma deliberação, bem como a faculdade de encontrar o dever”.

virtude) à qual dá valor. E o fato de que Cícero não chame de “cética” esta posição é perfeitamente explicável: a Academia cética não admitia a sua dependência de Pirro, enquanto Enesídemo, que repropôs um neoceticismo, repensando Pirro em nova perspectiva (da qual falaremos no quarto volume desta obra), se, como alguns sustentam, foi contemporâneo de Cícero, permaneceu desconhecido para ele (não se pode nem sequer excluir que Enesídemo seja, como pensam alguns, posterior a Cícero). A precisa e sistemática ligação de Pirro com o ceticismo veio, portanto, só com Enesídemo, o que explica — entre outras coisas — não só a posição de Cícero, mas também o fato, muito indicativo, de um seguidor de Pirro, de nome Numênio, ter até mesmo afirmado que o mestre “dogmatizava”⁵⁸.

8. A atitude que o homem deve assumir diante das coisas: a abstenção do juízo e a indiferença

Se as coisas são indiferentes, imensuráveis e indiscerníveis e se, por consequência, sentido e razão não podem dizer nem verdade nem falsidade, a única atitude correta que o homem pode ter é a de não conceder nenhuma confiança aos sentidos nem à razão, mas permanecer *adoxastos*, vale dizer, sem opinião, ou seja, abster-se do juízo (o opinar é sempre um julgar), e, conseqüentemente, permanecer *sem qualquer inclinação* (não inclinar-se para uma coisa mais do que para outra), e permanecer *sem agitação*, ou seja, não deixar-se abalar por qualquer coisa, vale dizer, *ficar indiferente*.

Essa abstenção do juízo é, sucessivamente, expressa com o termo “epoché”, de derivação estoica. Como foi recentemente bem observado, Zenão afirmava a necessidade para o sábio de não dar o assenso, ou seja, “suspender o juízo” (*epochê*) diante do que é incompreensível (e dar o assenso só ao que é evidente); Arcesilau e Carnéades (como veremos), em polêmica com os estóicos, sustentam que o sábio deve “suspender o juízo” sobre qualquer coisa, porque nada é evidente. O termo “epoché”, posteriormente retomado pelo neopirroniano Enesídemo

58. Cf. Diógenes Laércio, IX, 68 (= Decleva Caizzi, test. 42); esse discípulo tinha o nome de Numênio (cf. também *ibid.*, 102 = Decleva Caizzi, test. 44).

para exprimir o conceito de abstenção do juízo, tornou-se termo técnico, que, depois, foi referido também a Pirro. Parece correto, portanto, concluir que Pirro falava de “ausência de juízo” ou “abstenção de juízo” (que, como veremos, leva à afasia) e que o termo “epoché” é posterior.

Essa posição de total abstenção do juízo é de uma coerência cristalina com relação ao princípio que nega às coisas o ser e a essência e, portanto, nega a lei fundamental do ser, ou seja, o princípio de não-contradição.

Escrevia Aristóteles, referindo-se aos negadores da suprema lei do ser:

É evidente que a discussão com tal adversário não pode dar em nada, porque ele *não diz nada*: de fato, ele não diz nem que a coisa é assim, nem que não é assim, mas diz que é assim e não é assim, e em seguida, de novo, nega uma e outra afirmação, e diz que a coisa não é assim nem não assim⁵⁹.

Pois bem, a posição que Pirro assume é exatamente essa:

É preciso *não ter opinião* [...] afirmando de cada coisa *que é, não mais do que não é, ou que é e que não é*, ou ainda *que nem é nem não é*. Os que se põem nessa disposição conseguirão em primeiro lugar a *afasia* [...] ⁶⁰.

São palavras que, se *historicamente* não constituem uma resposta a Aristóteles, representam, todavia, a antítese ideal das suas afirmações⁶¹.

É claro que o que, no plano teórico, é a ausência de juízo, no plano prático é a *indiferença pelas coisas*, justamente pelo fato de nada ser mais isso que aquilo. E eis como, na sua vida, Pirro realiza com absoluta indiferença as coisas que, para um grego, eram servis e ignóbeis, para ele, contudo, indiferentes:

59. Aristóteles, *Metafísica*, Γ 4, 1008 a 30-33.

60. Aristócles, *apud* Eusébio, *Praep. evang.*, XIV, 18, 3s. (= Declava Caizzi, test. 53).

61. Conche, *Pyrrhon...*, p. 35, sustenta inclusive que entre 334 e 332 a.C., Pirro pôde ouvir Aristóteles em Atenas; mas isso não parece possível, porque nesses anos Pirro já devia ter seguido Alexandre. É, ao contrário, plausível o que diz Conche: “Nada obsta, em todo caso, que Pirro tivesse notícia dos cursos de Aristóteles em Assos, ou em Atenas, seja durante a expedição de Alexandre, através de Calístenes [sobrinho de Aristóteles, que participou da expedição], o qual, em Assos, foi aluno do seu tio” (p. 35). Para o aprofundamento das antíteses que destacamos entre Aristóteles e Pirro cf. o que observa Conche, pp. 36ss.

Viveu piamente com a irmã, que era parteira, segundo o testemunho de Erastóstenes, na sua obra *Riqueza e pobreza*, onde também se narra que às vezes Pirro levava para vender no mercado, segundo os casos, pássaros e leitões e fazia a limpeza da casa *com perfeita indiferença*. Diz-se também que dava outra prova de indiferença ao lavar um leitãozinho⁶².

Naturalmente, surge espontânea a objeção de que tal indiferença não pode ir além de certos limites: por exemplo, não pode ser mantida diante das coisas consideradas perigosas. Escrevia Aristóteles:

Com efeito, por que razão aquele que raciocina desse modo [ou seja, negando o princípio de não-contradição] vai verdadeiramente a Megara e não fica em casa tranqüilo, contentando-se simplesmente com pensar em ir? E por que, na ocasião, quando ocorre, não despenca num poço ou num precipício, mas cuida-se bem, como se estivesse convencido de que o cair ali não seria absolutamente coisa boa e não boa? É claro, portanto, que ele considera a primeira coisa melhor e a outra pior⁶³.

Mas Pirro, querendo ser coerente na vida com o seu pensamento, fazia exatamente isso. Eis o que nos é referido por Diógenes Laércio:

A sua vida foi coerente com a sua doutrina. Deixava todas as coisas seguirem o seu curso natural e não tomava qualquer precaução, mas mostrava-se indiferente diante de qualquer perigo que lhe ocorresse, fossem carros ou precipícios ou cães, e absolutamente nada concedia ao arbítrio dos sentidos. Mas, segundo o testemunho de Antígono de Caristo, eram os seus amigos, que sempre o acompanhavam, a salvá-lo dos perigos⁶⁴.

Eis outro testemunho não menos significativo:

Nunca perdia a compostura, de modo que se alguém se intrometia no seu discurso, ele o concluía tranqüilamente, embora na juventude tivesse sido facilmente irascível [...]. Quando, certa feita, Anaxarco caiu num pântano, Pirro continuou o seu caminho sem ajudá-lo. Alguém reprovou-o por tal comportamento, mas o próprio Anaxarco louvou a sua indiferença e a sua impassibilidade⁶⁵.

Chegamos aqui, sem dúvida, aos limites do sentimento grego.

62. Diógenes Laércio, IX, 66 (= Decleva Caizzi, test. 14).

63. Aristóteles, *Metafísica*, Γ 4, 1008 b 14-19.

64. Diógenes Laércio, IX, 62 (= Decleva Caizzi, test. 6).

65. Diógenes Laércio, IX, 63 (= Decleva Caizzi, test. 10).

9. A conquista da afasia, da ataraxia e da apatia

Várias vezes, na *Metafísica*, Aristóteles reafirma que quem nega o supremo princípio do ser, para ser coerente com tal negação *deveria calar e não exprimir absolutamente nada*⁶⁶. E tal é, precisamente, a conclusão que Pirro tira ao proclamar a “afasia”⁶⁷.

Ora, a afasia não é o não falar em absoluto, ou seja, o absoluto silêncio, mas o não falar, o calar sobre a natureza e sobre o ser das coisas, o não julgar *é* ou *não é* sobre o que quer que seja. A afasia será, pois, uma atitude típica de todo o ceticismo. Sexto Empírico define-a da seguinte maneira:

Sobre a *afasia* digamos o seguinte [...]. Em sentido genérico, “fasi” é uma palavra que significa afirmação ou negação, como “é dia”, “não é dia” [...]. Portanto, afasia equivale a renunciar à *fasi*, no seu significado comum, no qual dizemos que estão contidas a afirmação e a negação; de modo que afasia é uma afecção interna a nós, pela qual nem afirmamos nem negamos⁶⁸.

O afastamento das coisas, que alcança o momento culminante na afasia, comporta a *ataraxia*⁶⁹, vale dizer, a falta de perturbação, a paz interior, “a vida igualíssima”⁷⁰. Eis como Pirro a realiza em sua vida:

Enquanto os seus companheiros de viagem no navio apavoravam-se por causa de uma tempestade, ele permanecia tranquilo e retomava ânimo, apontando um leitãozinho que continuava a comer, e acrescentando que tal imperturbabilidade (ἀταραξία) era exemplar para o comportamento do sábio⁷¹.

Relata Diógenes Laércio:

Narra-se, ademais, que, quando por alguma ferida foram-lhe aplicados medicamentos corrosivos e teve de submeter-se a cortes ou cauterizações, não contraiu sequer as pálpebras⁷².

66. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Γ 4-6.

67. Aristóteles, fr. 6 Heiland (= Decleva Caizzi, test. 53).

68. Sexto Empírico, *esboços pirrônianos*, I, 192.

69. Cf. Aristóteles, fr. 6 Heiland (= Decleva Caizzi, test. 53).

70. Cf. *supra*, nota 48.

71. Possidônio, *apud* Diógenes Laércio, IX, 68 (= Edelstein-Kidd, fr. 287 = Theiler, fr. 453 Db = Decleva Caizzi, test. 17 A).

72. Diógenes Laércio, IX, 67 (= Decleva Caizzi, test. 17 A).

É difícil não reconhecer, nesses exemplos, os influxos dos ginosofistas e de Calano.

Relata Cícero:

Segundo Aristo, o bem consiste em não ser, nessas coisas [intermédias entre a virtude e o vício], movido nem a uma parte nem a outra e isso é chamado por ele de *adiaforia*. Mas Pirro diz que o sábio nem sequer o sente e chama a isso de *apatia*⁷³.

Também Diógenes Laércio confirma:

O fim dos céticos é a *apatia*⁷⁴.

A *apatia* pirroniana é, pois, a *insensibilidade*. Eis como Conche a esclareceu: “Como pode o homem ser im-passível (*apathés*), insensível? A palavra não diz, por acaso, que não só não se perturba, mas que nem sequer *sente*? E por que não? Não é evidente que o homem deve chegar a reformar a sua sensibilidade total? Trata-se, como disse Cícero com razão, não só de ser indiferente e sem perturbação, mas de nem sequer sentir (*ne sentire quidem*). E como é possível isso? É possível por meio de uma mudança no modo de receber as impressões: em vez de fazer delas coisas boas ou más, deixá-las simplesmente a si mesmas sem emitir juízo. Lançam uma injúria contra mim: reduzi-la a uma série de sons que se perdem na atmosfera. Sobre um rosto passa um sinal de desprezo: não ver nisso senão uma contração de músculos do rosto de um ser mortal ou, mais radicalmente, não ver nisso senão uma série de impressões que logo se perdem sem deixar rastros — desde que a minha memória não faça do nada alguma coisa. Habitualmente não nos detemos nas impressões como simples aparências, nós consideramos, acrescentamos, interpretamos. E eis o que sentimos então: não só as simples impressões em si mesmas, mas os efeitos produzidos sobre nós pelos seres com as suas propriedades. A insensibilidade pirroniana é, sem dúvida, obtida mediante um retorno à sensação pura. É uma insensibilidade ao mundo do objeto, às causas, aos entes e aos seus efeitos sobre nós, em torno de nós, porque o universo dos entes e do ser, construído por

73. Cícero, *Acad. pr.*, II, 42, 130 (= Decleva Caizzi, test. 69 A).

74. Diógenes Laércio, IX, 108.

nós e erigido diante de nós pelo nosso juízo, encontra-se agora desmembrado e desfeito. A sensibilidade a todas as atrações e ofensas, conflitos e agitações do mundo do objeto, cede lugar a uma sensibilidade às impressões puras, mudas e, enquanto possível, sem expectativa e sem memória. Então, prazer e dor, afecções de todo gênero, são sentidos menos intensamente: perdem aquela concentração que lhes dá o espírito; contemporâneos exatos da impressão pura e da aparência, são enfraquecidos por uma espécie de disseminação temporal e de diluição. Pirro, que padece as intervenções cirúrgicas sem bater as pálpebras, devia possuir essa arte mental de reduzir a dor. Um homem que *sente diversamente* dos outros homens, que traz uma insensibilidade ao que se costumava sentir, portanto, uma sensibilidade nova, não seria compreensível partindo da idéia de homem até então corrente. Pirro, diz justamente Robin, ‘põe-nos diante de um homem até então desconhecido na Grécia’. Não só uma doutrina, mas um homem, isto é, um princípio de ação e de inação, uma sensibilidade, uma vida”⁷⁵. Estas elucidações são agudas e exatas. Todavia, queremos recordar, como já ressaltamos, que existe um antecedente da apatia pirroniana na apatia megárica.

É verdade que a apatia é um ponto de chegada, e o próprio Pirro, às vezes, não conseguiu ser insensível, como nos é narrado:

Mas certa feita perdeu a calma por uma injúria dirigida a sua irmã — que se chamava Filista — e, a quem o repreendeu, disse que uma mulher não é um bom ponto de comparação para a indiferença. Outra vez foi agitado pelo ataque de um cão e replicou, a quem o reprovou por isso, dizendo que era difícil *espoliar completamente o homem* (ὁλοσχερῶς ἐκδῦναι τὸν ἄνθρωπον), acrescentando que contra as coisas é preciso, em primeiro lugar, se possível, lutar com fatos, do contrário, com a razão⁷⁶.

Nessa resposta está indubitavelmente contida a marca do filósofo pirroniano. Esse “espoliar completamente o homem” não tem por objetivo o seu anulamento, ou seja, o não-ser absoluto, mas, ao contrário, coincide com a realização da “natureza do divino e do bem da qual deriva para o homem a vida igualíssima”, de que fala o fragmento de Tímon, ou seja, a realização da vida que não sente o peso das

75. Conche, *Pyrrhon...*, pp. 63s.

76. Diógenes Laércio, IX, 66 (= Decleva Caizzi, test. 15 A).

coisas que, com relação àquela natureza, são simplesmente indiferentes, incomensuradas e indiscriminadas aparências. O “espoliar completamente o homem” é a realização do *ne sentire quidem*, é o viver a “vida igualíssima” (ισότατος βίος), que brota da “natureza do divino e do bem, que é eterna”, na medida em que é a superação das fugazes aparências e anulação de todos os seus lábeis e contraditórios efeitos sobre nós.

O sucesso que Pirro alcançou é muito indicativo: ele demonstra, de fato, que não nos encontramos diante de um caso esporádico nem de um sentimento estranho à sua época, devido só ou prioritariamente aos influxos do Oriente, mas, ao contrário, encontramos-nos diante de um homem que foi logo considerado modelo e, portanto, diante de um intérprete dos ideais de sua época. Muitos dos traços do sábio estoíco repetem os traços do sábio cético; o próprio Epicuro admirava o modo de viver de Pirro e, amiúde, pedia a Nausífane notícias dele. E na sua pátria, Pirro recebeu estima e honras a ponto de “ser eleito sumo sacerdote”⁷⁷, como dissemos, e já Tímon cantou-o como “semelhante a um deus”⁷⁸.

10. Os sucessores de Pirro, especialmente Tímon

Entre os discípulos de Pirro, dois são sobretudo dignos de menção: Nausífane de Teos⁷⁹, proveniente da escola democritiana, e Tímon de Fliunte⁸⁰.

77. Diógenes Laércio, IX, 64 (= Decleva Caizzi, test. 11).

78. Tímon, fr. 67 Diels (= Decleva Caizzi, test. 61 A e 61 B).

79. Cf. *supra*, o que dissemos sobre este filósofo, pp.146ss.

80. Tímon nasceu em Fliunte entre 325 e 320 a.C. (cf. em Brochard, *Les sceptiques grecs*, p. 97, nota 7, os elementos sobre os quais se calcula essa data). Foi primeiro um bailarino, depois passou à filosofia e ouviu o megárico Estílpon. Num segundo momento, tornou-se discípulo de Pirro em Élide, onde permaneceu alguns lustros. Depois (refere Diógenes Laércio, IX, 110) “obrigado pela necessidade de encontrar meios para sobreviver, migrou para Helesponto e para Propontide. Em Calcedônia, exercendo a profissão de sofista, suscitou sempre maior admiração, e dali, depois de ter-se enriquecido, veio para Atenas, onde viveu até a morte, exceto por breve período transcorrido em Tebas”. Morreu entre 235 e 230, em torno aos 90 anos (*ibid.*, 102). Escreveu um diálogo intitulado *Piton* (no qual narrava o seu encontro com Pirro e a sua conversão ao pirronismo), os *Silli* (dos quais falaremos no texto), o poema *As aparências*,

O primeiro desses filósofos é importante porque, segundo alguns testemunhos, foi mestre de Epicuro, como já sabemos. Pirro, portanto, através de Nausífane, pode ter exercido influxos sobre o fundador do Jardim.

O segundo, ao invés, é importante por ter fixado o ensinamento de Pirro por escrito.

É quase impossível estabelecer se entre Tímon e Pirro existem diferenças de pensamento e quais são. Aristocles, como sabemos, considerou Tímon fiel intérprete do mestre, e não temos fundados motivos para pôr em dúvida essa fidelidade. De resto, dos fragmentos que nos chegaram não resulta que Tímon possuísse aquele particular vigor especulativo, do qual unicamente poderia brotar um repensamento original do mestre. Não só isso, mas a admiração e até mesmo a veneração que Tímon nutria diante do pensamento de Pirro mostram claramente que ele se identificava plenamente com ele⁸¹.

Isso não minimiza, naturalmente, o fato de Tímon ter trazido contribuições, inclusive importantes, noutros planos.

Em primeiro lugar, o simples fato de pôr por escrito um pensamento, que no mestre encontrou somente expressão verbal e existencial, comportava a necessidade de dar-lhe uma precisa sistematização e rigor. E a suma do pensamento cético, que Aristócles extrai das obras de Tímon, revela notável clareza e coerência.

Em segundo lugar, fixando por escrito o pensamento do mestre, Tímon foi também obrigado a medi-lo, por assim dizer, com o dos outros filósofos e, portanto, a realizar uma operação cultural que devia dar ao ceticismo um novo e mais amplo respiro. Naturalmente, a posição do ceticismo é tão radical que não admite possibilidade de mediação com outras posições de pensamento, de modo que o confronto entre o ceticismo e as outras filosofias devia dar não tanto origem a um encontro, mas a um confronto.

O cético, diante dos filósofos que propugnavam positivas visões da realidade, não pode não ter uma atitude de recusa radical: toda afirmação positiva, para o cético, é dogma.

um tratado *Sobre as sensações* e um livro de polémica *Contra os Físicos*. Uma boa antologia dos fragmentos que nos chegaram foi preparada por H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlim 1901, pp. 173-206; cf. G. Voghera, *Timone di Filiunte e la poesia sillografica*, Pádua 1904.

81. Cf. Diels, frs. 8, 9, 10, 11, 32, 48, 67.

Na polêmica que empreendeu contra os “dogmáticos”, Tímon utilizou, em lugar das armas lógico-dialéticas, outras mais concretas como a sátira e a derrisão, explorando uma veia poética da qual era dotado (e, talvez, também uma habilidade adquirida nos anos da juventude, vivendo como bailarino de um grupo de saltimbancos, cuja profissão era fazer rir). Nasceram assim os *Silli* (a sua obra mais lida e admirada da antigüidade), que eram composições poéticas nas quais a sátira dos filósofos dogmáticos era buscada, não só com tiradas irônicas e ásperas, mas também com saborosas paródias de versos homéricos⁸².

Os estudiosos chegaram a reconstruir, embora em bases largamente conjecturais, três deliciosas cenas dos *Silli*⁸³.

Uma primeira cena apresentava uma grande batalha de filósofos, parodiando versos homéricos da *Ilíada*, na qual, diante de um grande público, que assistia aos gritos, afrontavam-se dogmáticos e antidogmáticos. Eris, Deusa da discórdia, incitava à batalha, que era uma furiosa logomaquia da qual saía como verdadeiro vencedor somente Pirro.

Uma segunda cena representava uma pesca, na qual os pescadores eram Zenão e os estóicos e, talvez, também os epicuristas, enquanto os peixes eram os filósofos da Academia (capitaneados por Platão), alguns filósofos de escolas socráticas, e, na retaguarda, o próprio Pirro. Zenão (chamado de “velha fenícia”), em vão buscava enredar os peixes; de fato, a rede (símbolo dos seus capciosos argumentos) era arrastada pelos peixes e pela corrente:

E vi uma velha fenícia gorda, inchada, exalando orgulho, desejosa de tudo. As fibras da sua rede muito sutil se arruinaram: a sua inteligência era inferior à de um flautista⁸⁴.

82. Voghera (*Timone*..., p. 11) define assim os *Silli*: “A poesia silográfica é [...] poesia satírica. Nitidamente a determinam especiais características de conteúdo e de forma: de conteúdo, porque [...] ela é sátira especialmente do dogmatismo filosófico; de forma, porque consta de versos que são paródias dos de outros poetas, o primeiro entre eles Homero”. *Sillo* (σιλλος) deriva de ἰλλος (= οφθαλμος, olho), e indica o ato de mover os olhos para rir de alguém, de onde o significado transferido de derrisão e poesia derrisória (cf. Voghera, *Timone*..., pp. 9ss.). De Voghera (*ibid.*, p. 15) é também a hipótese, acima referida, de que o gosto pelo riso venha da experiência juvenil de Tímon com os saltimbancos.

83. A reconstrução mais plausível é a de Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, pp. 182ss.

84. Diels, fr. 38.

A terceira cena era uma descida aos infernos e devia ser uma paródia do canto XI da *Odisséia*. A evocação das sombras dos filósofos permitia a Tímon ironizá-los deliciosamente.

Os filósofos do passado, que nas suas obras expressaram dúvidas sobre a possibilidade do conhecimento da verdade ou fizeram afirmações que, de algum modo, pudessem dar razão ao ceticismo, eram tratados com garbo por Tímon⁸⁵, os outros, ao invés, eram vituperados e ridicularizados. Platão — entre outros — era acusado de plágio, por ter tirado o conteúdo do *Timeu* de um livro pitagórico que comprou⁸⁶. A grande especulação aristotélica era qualificada por Tímon como “penosa futilidade”⁸⁷.

Tímon não se mostrava mais terno nem com os filósofos seus contemporâneos. Violentíssimos eram os seus ataques contra os estóicos⁸⁸ e contra os epicuristas⁸⁹. O próprio Arcesilau não era poupado, mas, por outros motivos: Tímon não o perdoava (como veremos no próximo capítulo) por não reconhecer a grande dívida que tinha diante de Pirro; só depois da morte de Arcesilau, Tímon deixou arrefecer sua ira contra ele⁹⁰.

Em conclusão, a importância de Tímon consiste em ter posto por escrito a doutrina do mestre, em tê-la sistematizado, em ter tentado confrontá-la com as dos outros filósofos e, portanto, em tê-la posto em circulação. Se Tímon não tivesse existido, a história do ceticismo, provavelmente, não seria a que foi, e o patrimônio pirroniano, em grande parte, ter-se-ia perdido.

Segundo algumas fontes⁹¹, com Tímon a escola acaba e silencia até o I século a.C. Outras fontes dão, ao invés, uma lista de nomes,

85. Um tratamento privilegiado é reservado a Xenófanes; cf. Diels, fr. 59. Com aprovação são recordados os eleatas, pelas críticas que eles dirigem ao conhecimento sensível; cf. Diels, frs. 44 e 45. Ver também o tratamento respeitoso dado a Demócrito; cf. Diels, fr. 46.

86. Cf. Diels, fr. 54 (cf. também frs. 19 e 62).

87. Diels, fr. 36.

88. Cf. Diels, frs. 13, 14, 38, 39, 65, 66.

89. Cf. Diels, frs. 7 e 51.

90. Cf. Diels, frs. 31, 32, 34. Depois da morte de Arcesilau, Tímon compôs um *Banquete fúnebre* em sua honra, do qual Diógenes Laércio, IX, 115 (= Diels, fr. 73) escreve: “Embora tenha atacado Arcesilau nos *Silli*, louvou-o, entretanto, na obra intitulada *Banquete fúnebre de Arcesilau*”.

91. Menódoto, *apud* Diógenes Laércio, IX, 115.

que atesta a continuidade da escola até Sexto Empírico e Saturnino. Mas, mesmo que tenha sido assim, os representantes da escola, depois de Tímon até Enesídemo, foram apenas nomes vazios, privados de qualquer significado. Com Enesídemo inaugura-se, na realidade, uma nova fase do ceticismo, da qual falaremos no quarto volume.

II. COM ARCESILAU, TENDÊNCIAS CÉTICAS NA ACADEMIA

1. A “Segunda Academia”

O ceticismo não se esgota com o círculo que floresceu em torno de Pirro: enquanto Tímon fixava e desenvolvia nos seus escritos as linhas mestras do pirronismo, na Academia platônica, Arcesilau¹ inaugurava uma nova fase da escola, assumindo posições sob muitos aspectos próximas às de Tímon e de Pirro. Dessa fase da Academia devemos agora nos ocupar, pois ela constitui o elo ideal que une o primeiro e o segundo ceticismo pirroniano, e leva adiante as instâncias céticas mesmo quando o pirronismo momentaneamente silencia.

Infelizmente as nossas fontes sobre Arcesilau são escassas e suscetíveis de diferentes interpretações, de modo que a reconstrução das motivações da brusca reviravolta que ele imprimiu à Academia, e da exata articulação daquelas motivações, é em larga medida conjectural².

Em primeiro lugar, não há dúvida de que Arcesilau possa ser definido como *cético*. A viva aversão de Tímon a Arcesilau³ confirma isso: Tímon sentia a nova posição da Academia como autêntica inva-

1. Arcesilau nasceu por volta de 315 a.C. em Pitana na Eólia (cf. Brochard, *Les sceptiques grecs*, p. 100, nota 1). Vindo para Atenas, talvez no início do século III, frequentou primeiro o Peripato e ouviu a Teofrasto (Diógenes Laércio, IV, 29): depois passou à Academia e foi discípulo de Crântor, primeiro, e depois de Pólemo e de Crátes. Estudou, ademais, a dialética da escola megárica e talvez tenha conhecido Pirro. Sucedeu a Crátes na direção da Academia, onde deu lições com muito sucesso. Escreve Diógenes Laércio (IV, 37): “Era extraordinariamente inventivo, afrontando com sucesso as objeções, reconduzindo o curso da discussão ao tema proposto e adaptando-se a qualquer situação. Tinha uma incomparável força de persuasão: por isso muitos acorriam às suas lições, embora temessem o seu espírito pungente. Mas suportavam de bom grado as suas provocações, porque era muito bom e correspondia às expectativas dos seus ouvintes”. Morreu em torno a 240 a.C.

2. Cf. Brochard, *Les sceptiques grecs*, pp. 99-122; Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, pp. 30-47; Dal Pra, *Lo scetticismo greco*², I, pp. 115ss. Ainda muito útil é L. Credaro, *Lo scetticismo degli Accademici*, 2 vols., Roma 1889-1893; Milão 1985².

3. Cf. Diógenes Laércio, IX, 114.

são do próprio campo. De resto, embora a contragosto, pelo menos em uma de suas obras, ele foi obrigado a apoiar Arcesilau⁴. E além de toda polêmica, Sexto Empírico reconhece expressamente não ver diferenças essenciais entre Arcesilau e o ceticismo:

Arcesilau [...] parece-me compartilhar dos raciocínios pirrônianos, *a ponto de serem idênticos o seu e o nosso objetivo*. E, com efeito, ele não se pronuncia sobre a existência nem sobre a não-existência das coisas, nem julga preferível, com relação à credibilidade ou não-credibilidade, uma coisa à outra, mas em tudo suspende o seu juízo⁵.

Ademais, é claro que Arcesilau chegou ao ceticismo por influxo do pirronismo. Em Sócrates e em Platão, existem seguramente traços aporéticos, posições de dúvida, bruscas suspensões do juízo: mas são quase sempre de maneira irônica e maieuticamente finalizadas ao encontro da verdade ou, em todo caso, à preparação mediada desse encontro. E em Sócrates e Platão a dúvida é sempre meio e jamais fim. Certamente um acadêmico podia extrair dos diálogos platônicos um verdadeiro catálogo de expressões, momentos e passagens dubitativos: mas estes, em todo caso, não poderiam assumir um significado *cético*, no sentido que aqui damos ao termo, a não ser prescindindo de toda a *parte construtiva e positiva*, que não é pequena em Sócrates, e é até mesmo preponderante em Platão. A motivação para operar tal anulação só podia vir do exterior, isto é, de instâncias novas que respondessem a uma lógica nitidamente heterogênea com relação à do socratismo e do platonismo. Arcesilau, portanto, inspirou-se nas instâncias do ceticismo pirrôniano e fundiu-as com os elementos do socratismo e do platonismo dos quais agora falamos, fazendo-os perder completamente o seu significado original. E é muito indicativo o fato de Arcesilau considerar dever rejeitar até mesmo a única certeza da qual Sócrates se gloriava, isto é, *o saber de que não sabia*: Arcesilau negava até o *saber de que não sabia*⁶. Tal inversão de rota era o preço que a Academia pagava para entrar no cerne das discussões filosóficas da nova era, mas era também a renúncia à fidelidade com relação ao próprio passado⁷.

4. Cf. Diógenes Laércio, IX, 115.

5. Sexto Empírico, *Esboços pirrônianos*, I, 232.

6. Cícero, *Acad. post.*, I, 12, 45.

7. É, portanto, impossível afirmar, com Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 97), que “se Pirro não tivesse existido, a Academia seria praticamente a que foi” (cf.

2. Enfoque dialético do ceticismo de Arcesilau

O método irônico-confutatório, que Sócrates e Platão usam para buscar o verdadeiro, foi largamente utilizado por Arcesilau no novo sentido cético, e foi por ele empenhativamente dirigido contra os estóicos, particularmente contra Zenão⁸. Tratava-se de confutar o Pórtico com as suas próprias armas e reduzi-lo ao silêncio. De modo particular, Arcesilau submeteu a cerrada crítica o critério estóico da verdade, que os filósofos do Pórtico identificavam, como sabemos, com a representação cataléptica. O núcleo da sua crítica consistia no seguinte:

Se a apreensão é o assenso da representação cataléptica, então ela é insustentável, em primeiro lugar porque o assenso não se dá com relação à representação, mas com relação à razão (de fato, os assensos são juízos), em segundo lugar porque não se encontra nenhuma representação verdadeira que seja tal, de modo a não poder ser falsa⁹.

Se assim é, quando assentimos, corremos o risco de assentir a algo que pode também ser falso. O que nasce do assenso, portanto, nunca pode ser certeza e verdade, mas apenas opinião. E então, de duas, uma: ou o sábio estóico deverá contentar-se com opiniões ou, se isso é inaceitável para ele, dado que só é sábio quem possui a verdade, ele deverá *suspender o assenso*, ser “acataléptico”:

Dado que todas as coisas são inapreensíveis pelo fato de não existir o critério estóico, então, se o sábio der o seu assenso, terá meras opiniões: de fato, uma vez que nada é apreensível, se o sábio der o seu assenso a algo, dá-lo-á ao que é inapreensível, e o assenso ao que é inapreensível é, justamente, opinião. Consequentemente, se o sábio é daqueles que dá o assenso, ele é dos que possuem simples opiniões. Mas o sábio não é dos que possuem simples opiniões (com efeito, para os estóicos, a opinião é estultice por causa dos erros); portanto, o sábio deverá abster-se de dar o assenso a todas as coisas.

também Robin, *Pyrrhon...*, pp. 42ss.), justamente porque as deduções céticas, que Arcesilau extrai do socratismo e do platonismo, são *contra* o espírito de Sócrates e de Platão e pressupõem o deslocamento sobre outro plano. É verdade, ao invés, que, inserindo-se na tradição academia, o ceticismo, de ético, torna-se dialético.

8. Cícero, *Acad. post.*, I, 12, 44s.

9. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 154.

Mas abster-se de dar o assenso não é senão *suspender o juízo*: portanto, o sábio suspenderá o juízo sobre todas as coisas¹⁰.

3. A *epoché* de Arcesilau

A “suspensão do juízo”, que o estóico recomendava somente nos casos de falta de evidência, é assim generalizada por Arcesilau, uma vez estabelecido que não há nunca absoluta evidência. Sobre a *epoché*, Arcesilau insistiu efetivamente de modo muito particular:

Arcesilau diz que *o fim é a suspensão do juízo* [...]; e, ademais, que bens são as singulares suspensões do juízo, males são as singulares afirmações¹¹.

Já chamamos a atenção para o fato de que o termo, senão o conceito, *epoché* parece ser invenção de Arcesilau e não de Pirro, adquirido justamente no contexto dessa polêmica antiestóica¹². Como vimos, porém, Pirro já falava de “abstenção do juízo” e de “adoxia”. Arcesilau, portanto, aprofundou e desenvolveu o conceito pirroniano, aplicando-o habilmente na polêmica antiestóica.

4. A doutrina do “eulogon” ou do “razoável”

Naturalmente, os estóicos reagiram vivamente e objetaram que a suspensão radical do assenso implicava a impossibilidade de resolver o problema da vida (o único problema que, como sabemos, interessava à filosofia da época) e tornava impossível qualquer ação. E Arcesilau respondeu com o argumento do *eulogon* ou do “razoável”. Eis o argumento:

Mas dado que depois disso é preciso também ocupar-se do que concerne à conduta da vida, a qual não se dá sem um critério de verdade, do qual

10. Sexto Empírico, *contra os matem.*, VII, 156s.

11. Sexto Empírico, *Esboços pirronianos*, I, 232s.

12. Sobre o problema cf. P. Coussin, “L’origine et l’évolution de l’époché”, in *Revue des études grecques*, 42 (1929), pp. 373-397; cf. também, do mesmo autor, “Le stoïcisme de la nouvelle Académie”, in *Revue d’histoire de la philosophie*, 1929, pp. 241-276.

também a felicidade, ou seja, o fim da vida, extrai a própria credibilidade, Arcesilau afirma que quem suspende o seu assenso sobre tudo regulará suas escolhas e suas rejeições e, em geral, suas ações, *com o critério do razoável ou plausível* (τῷ εὐλόγῳ); e procedendo segundo esse critério realizará ações retas (κατορθώματα): de fato, alcança-se a felicidade mediante a sabedoria, e a sabedoria (φρόνησις) está nas ações retas, e a ação reta é a que, uma vez realizada, tem uma justificação razoável ou plausível. Portanto, quem se atém ao plausível agirá retamente e será feliz¹³.

Deve-se observar, a propósito dessa passagem, que a terminologia fortemente estoica revela claramente que, mais que de um argumento positivo, trata-se de um raciocínio dialético contra os estoicos. O seu sentido parece ser o seguinte. Não é verdade que, suspendendo o juízo, a ação moral torna-se impossível. De fato, os próprios estoicos, para explicar as comuns ações morais, como vimos, introduziram os *kathékonta*, considerando-os como ações dotadas de plausível e razoável justificação. E enquanto só o sábio era capaz de *ações morais perfeitas*, todos eram capazes de realizar os *kathékonta*. Mas, então, fica demonstrado que a ação moral é possível *mesmo sem o encontro da Verdade e sem a certeza absoluta*, dado que os *kathékonta* são possíveis também sem a verdade e a certeza absolutas. Antes — e isso parece ser o sentido do argumento lido —, o razoável ou plausível basta até mesmo para realizar “ações retas” (*katorthómata*). Com efeito, quem realiza ações razoáveis é feliz, mas a felicidade implica a sabedoria (*phrónesis*), e, portanto, as ações feitas com o critério do razoável são sábias e verdadeiras ações retas. Com isso demonstra-se, com as próprias armas dos estoicos, ser suficiente o *razoável*, e serem absurdas as pretensões do Sábio e da sua moral superior¹⁴.

5. O pretenso “dogmatismo esotérico” de Arcesilau

A Arcesilau, enfim, é atribuído um *dogmatismo esotérico*, ao lado do ceticismo exotérico. Ele, com outras palavras, teria feito profissão de ceticismo para fora e de dogmatismo platônico no interior da Academia, com os discípulos mais íntimos.

13. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 158.

14. Cf. Robin, *Pyrhron...*, pp. 61ss. e Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, I, pp. 147ss.

Eis o testemunho de Sexto Empírico, que, para alguns, parece decisivo:

Se devemos dar fé também ao que dele se conta, dizem que, à primeira vista, mostrava-se um pirroniano, mas, na verdade, era um dogmático; e porque punha à prova os companheiros por meio da aporética, para ver se tinham boa disposição para aprender os dogmas de Platão, parecia um aporético, mas com os companheiros bem dispostos pela natureza, lançava mão da doutrina de Platão. De onde também contam que Aristo dizia dele: “Na frente Platão, atrás Pirro, no meio Diodoro”, justamente porque utilizava a dialética de Diodoro, mas era sem dúvida um platônico¹⁵.

Na verdade, o próprio Sexto Empírico, como é evidente, não dá fé a essa opinião e transcreve-a logo depois de dizer claramente que, para ele, Arcesilau é um cético¹⁶.

Por outro lado, deve-se observar que o testemunho de Diógenes Laércio, que relata o mesmo dito do estóico Aristo, presta-se a uma interpretação totalmente diferente:

Segundo alguns, por causa da suspensão do juízo sobre qualquer coisa, não escreveu sequer um livro [...]. Todavia, segundo a opinião de outros, foi também rival de Pirro. Dedicou-se também ao estudo da dialética, seguindo o método da escola de Erétria. É por isso que Aristo dizia dele: “Na frente Platão, atrás Pirro, no meio Diodoro”¹⁷.

O dito mordaz do estóico Aristo, que é uma paródia do verso da *Ilíada* no qual se descreve a Quimera¹⁸, queria dizer isso: a face com que se apresentava Arcesilau era a de um platônico (enquanto continuador e dirigente da escola de Platão); atrás dessa face, isto é, na substância, era um pirroniano; no meio, isto é, nos instrumentos que usava, era um dialético megárico (a escola de Erétria — recordemo-lo — tomou o próprio método dos megáricos)¹⁹.

Tal exegese é confirmada pelo testemunho do cético Tímon (contemporâneo de Arcesilau), o qual, com a sua pungente ironia, sublinha os laços de Arcesilau com Pirro e com os megáricos:

15. Sexto Empírico, *Esboços pirronianos*, I, 234.

16. Cf. Sexto Empírico, *Esboços pirronianos*, I, 232ss.

17. Diógenes Laércio, IV, 32s.

18. *Ilíada*, VI, 181.

19. Cf. *supra*, pp. 69ss.

Com Menedemo sob o peito à guisa de chumbo, correrá para Pirro — toda carne — ou para Diodoro²⁰.

E ainda:

Nadarei para Pirro ou para o tortuoso Diodoro²¹.

Como nasceu, então, a opinião sobre o “dogmatismo esotérico” de Arcesilau?

Temos documentos que permitem estabelecer que ela nasceu, por assim dizer, de opostas margens. De um lado, alguns adversários acusaram Arcesilau de ser um desleal, ou seja, um cético só por conveniência, e de permanecer, na realidade, um dogmático. Por outro lado, quando a Academia retornou, como veremos, ao dogmatismo, tentou redimensionar a fase cética, dando lugar à tese do “dogmatismo esotérico”.

A acusação dos adversários nos é reportada por Numênio, que, ademais, expressamente a declara não acreditável:

Na realidade, Arcesilau era um pirroniano, exceto no nome; não era acadêmico senão porque era chamado tal. De fato, não creio que Diócles de Cnido, o qual diz, nos seus livros intitulados *Diatribes*, que Arcesilau, temendo os seguidores de Teodoro e de Bión, que atacavam os que filosofavam e não hesitavam em confutá-los com todos os meios, para evitar as dificuldades, guardou-se de afirmar algum dogma abertamente, lançando diante de si a “suspensão do juízo”, como faz o polvo com a tinta preta²².

Note-se que tanto Sexto Empírico como Numênio, mesmo reproduzindo a opinião sobre o “dogmatismo esotérico”, não crêem que seja verdadeira.

Ao invés, Cícero, que é porta-voz da Academia eclética, parece acreditar na opinião, mas não está absolutamente em condições de dizer em que consistiam esses “dogmas ocultos”²³. Ora, é evidente que, se verdadeiramente existiram, ninguém melhor do que ele seria capaz de conhecê-los e referi-los. A verdade é que era cômodo a

20. Tímon, fr. 31 Diels.

21. Tímon, fr. 32 Diels.

22. Numênio, *apud* Eusébio, *Praep. evang.*, XIV, 6, 6 (= fr. 25 des Places).

23. Cf. Cícero, *Acad. pr.*, II, 18, 60; cf. também Agostinho, *Adv. Acad.*, III, § 43.

certos acadêmicos, em vista de poder sustentar a unidade da própria tradição, acreditar nesses “dogmas ocultos”, para poder preencher o grande hiato que se constituiu com a fase cética. Por isso Cícero apenas repete uma tese que ouviu dos seus mestres, sem ser capaz de prová-la.

A impossibilidade de atribuir a Arcesilau “dogmas ocultos”, enfim, emerge não só dos documentos e das circunstâncias acima examinados, mas também do exame objetivo da progressiva perda do núcleo metafísico do platonismo, que caracterizava a Academia antiga, a partir já de Espêusipo, e que chega ao limite com Crátes, Pólemon e Crântor²⁴, que foram mestres de Arcesilau. Para poder professar e ensinar “dogmas ocultos”, Arcesilau deveria recuperar o sentido da “segunda navegação”, que os seus mestres perderam e, por muito tempo ainda, como veremos, a Academia será incapaz de recuperar.

6. Aporeticidade e limites do ceticismo de Arcesilau

O ceticismo de Arcesilau difere notavelmente do pirroniano, seja pelos motivos dos quais nasce, seja pela sua consistência especulativa, seja pela tẽmpera espiritual que cria em torno de si.

O ceticismo de Pirro, como vimos, é um ceticismo que nasce para resolver o problema da vida e da felicidade: nasce de um sentimento da vida que vê na renúncia, na imperturbabilidade e na impassibilidade o segredo da felicidade. A formulação e o desenvolvimento das doutrinas pirronianas, como vimos, são apenas a formulação e a motivação daqueles pressupostos e corolários que se seguem à intuição fundamental do sentido da vida.

Ao contrário, o ceticismo acadêmico, inaugurado por Arcesilau, esvaziar-se daquela carga e se empobrece no sentido “dialético”, enquanto tende a tornar-se puro *elenchos*, mera confutação do adversário estóico. Em substância, o ceticismo de Arcesilau acaba por

24. Cf. *supra*, pp. 102ss.

reduzir-se, em última análise, a uma tentativa de inversão dos dogmas do Pórtico, sem nenhuma capacidade de propor alternativas positivas de qualquer gênero. O ceticismo de Arcesilau é de pouco fôlego e de vida limitada: vive só na medida em que destrói o adversário²⁵, e depois, morto o adversário, cai com ele, exânime, sobre o campo deserto.

25. Ver as observações (a nosso ver exatas) que Dal Pra fazia na primeira edição de *Lo scetticismo greco*, p. 117 (na nova edição foram eliminadas).

III. ULTERIORES AFIRMAÇÕES DO CETICISMO NA ACADEMIA COM CARNÉADES

1. A “Terceira Academia”¹

Durante cerca de meio século, a Academia moveu-se preguiçosamente na via aberta por Arcesilau². Veio dar-lhe novo impulso Carnéades, dotado de notável inteligência e excepcional capacidade dialética unida a uma habilidade retórica surpreendente³. Também Carnéades não escreveu nada e confiou seu magistério inteiramente à palavra; todavia, não foram razões de tipo socrático nem razões de tipo pirrôniano que motivaram esse seu comportamento, mas, antes, a natureza intrínseca do seu próprio pensamento, que era puramente negativo e destrutivo, assim como o modo dialético e erístico com que esse pensamento se explicitava: de fato, posto por escrito, o que dizia Carnéades teria perdido todo o fascínio derivado da hábil e persuasiva palavra falada.

O método carneadiano seguia substancialmente duas linhas diretoras. De um lado, segundo o procedimento dialético já adotado por Arcesilau, tentava reduzir os adversários ao absurdo, utilizando os

1. Adotamos a distinção dos períodos da Academia referida por Sexto Empírico, *Esboços pirrônianos*, I, 220.

2. Cf. Dal Pra, *Lo scetticismo greco* ², I, pp. 165s.

3. Carnéades nasceu em Cirene, em torno a 219 a.C. (cf. os documentos dos quais se extrai a data em Brochard, *Les sceptiques grecs*, p. 124, nota 2). Tendo ido para Atenas, estudou a fundo o pensamento filosófico das escolas então no auge e, em particular, o pensamento de Crisipo, mas em chave crítica. As suas preferências orientaram-se, de fato, muito cedo, para a Academia, da qual tornou-se seguidor, e, morto Egésia, tornou-se dirigente da escola. Cícero (*Acad. post.*, I, 12, 46) recorda com admiração a sua grande cultura filosófica (cf. também Diógenes Laércio, IV, 62). Em 156/155 foi enviado como embaixador a Roma, junto com dois outros dirigentes das maiores escolas atenienses (Citolau, do Liceu, e Diógenes de Babilônia, do Pórtico). Em Roma, Carnéades conquistou sucesso e admiração, proferindo, em dois dias sucessivos, dois discursos de teor oposto a respeito da justiça, oferecendo assim um ensaio exemplar da sua dialética (cf. Plutarco, *Cato maior*, 22). Morreu quase aos 90 anos, em 129 a.C. (cf. Cícero, *Acad. pr.*, II, 6, 16).

elementos que se podiam extrair do seu próprio pensamento, com hábeis jogos de contraposição interna. De outro, ele utilizava também o típico procedimento sofístico baseado na contraposição de teses opostas e razões opostas, também extraídas de sistemas opostos. O célebre ensaio de dialética que proferiu em Roma⁴ ante o atônito estupor dos velhos e a entusiasmada surpresa dos jovens, baseou-se, justamente, neste segundo princípio: no primeiro dia, Carnéades sustentou sobre a justiça determinadas teses apoiadas em determinadas motivações, no segundo dia sustentou teses exatamente opostas com as relativas motivações opostas.

Vítimas dessa dialética foram, mais uma vez, os estóicos, sobretudo Crisipo, que levou o Pórtico a novo sucesso. Antes, é possível mesmo dizer que, excluída a polêmica antiestóica, de Carnéades não resta quase nada. Ele mesmo confessou-o honestamente, segundo o que relata Diógenes Laércio:

Leu com muita atenção as obras dos estóicos e, particularmente, as de Crisipo e contradizia com tanta habilidade as suas teses e alcançava tanto sucesso que costumava dizer: “Eu nada seria se Crisipo não existisse Crisipo”⁵.

De Crisipo e do estoicismo, Carnéades criticou a totalidade do sistema, da lógica à física e à ética. Da lógica criticou a doutrina da representação cataléptica, a doutrina da demonstração e a dialética; da física criticou sobretudo a parte referente à existência de Deus, a sua natureza e o politeísmo, a doutrina da Providência, a crença na adivinhação, assim como a doutrina do destino; e da ética criticou o próprio fundamento, como logo veremos, assim como a doutrina do sumo bem e da justiça⁶.

Essas críticas, por mais sutis e engenhosas, restam fundamentalmente vazias, porque destroem sem construir. Elas não abrem novas vias ao pensamento nem subentendem qualquer mensagem que não seja a simples negação do adversário. Portanto, tais críticas em uma *História da filosofia antiga*, entendida como história dos grandes problemas especulativos do pensamento greco-romano, assumem

4. Cf. nota precedente.

5. Diógenes Laércio, IV, 62.

6. Pode-se encontrar uma boa exposição dessas questões em Brochard, *Les sceptiques grecs*, pp. 127ss., e em Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, I, pp. 174-270.

importância relativa e soam prioritariamente como *acadêmicas*, no sentido moderno e negativo do termo, ou seja, *escolásticas*, enquanto reduzem-se, em grande medida, ao nível de conflitos entre diferentes correntes. Limitar-nos-emos, pois, a abordar o que nelas é essencial.

2. Crítica do critério estóico da verdade

Em primeiro lugar, falemos da *crítica do critério de verdade*. Segundo Carnéades, não existe qualquer critério de verdade em geral:

Carnéades, no que concerne ao critério da verdade, opôs-se não só aos estóicos, mas a todos os filósofos precedentes. De fato, o seu primeiro argumento, dirigido ao mesmo tempo contra todos os filósofos, é o que estabelece a não-existência absoluta de qualquer critério de verdade: nem o pensamento nem a sensação nem a representação nem qualquer outra das coisas que são; com efeito, todas essas coisas, no seu conjunto, nos enganam⁷.

Se existisse um critério, deveria consistir ou na sensação ou na representação (e, em particular, na representação cataléptica) ou na razão. Ora, os sentidos não podem nos oferecer qualquer garantia de verdade, porque amiúde nos enganam (o bastão aparece-nos quebrado na água, o pescoço da pomba aparece-nos multicolor, enquanto na realidade tem só uma cor, e assim por diante)⁸.

E nem mesmo a apreensão e a representação compreensiva são garantias de verdade. De fato, a representação enquanto representação não pode ser critério, mas só a representação *verdadeira*, isto é, a representação correspondente ao objeto do qual é representação. Mas nenhuma representação é tal, que garanta a própria verdade (ou seja, a própria correspondência ao objeto); com efeito, as representações verdadeiras e as falsas não diferem entre si *enquanto representações*; dito de outro modo, ao lado das representações verdadeiras, existem sempre as falsas que, mesmo sendo tais, não possuem sinais especiais que as distingam das primeiras⁹. Consequentemente, nenhuma repre-

7. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 159.

8. Cf. Cícero, *Acad. post.*, II, 25, 79.

9. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 159ss., 411ss.

sentação se nos apresentará provida de caracteres tais, que mereçam o assenso¹⁰.

Enfim não oferece garantia de verdade nem mesmo a razão enquanto tal, porque ela deriva da representação e dela depende¹¹.

A atitude correta será, pois, negar todo assenso às representações e *suspending o nosso juízo*. A *epoché*, também para Carnéades, permanece como última palavra.

3. A doutrina do “pithanón” ou do “provável”

Compreende-se que, faltando o critério geral da verdade, desapareça também toda possibilidade de encontrar qualquer verdade particular. Mas nem por isso desaparece a necessidade da ação. É justamente para resolver o problema da vida que Carnéades excogita a sua célebre doutrina do “provável” (πιθανόν), claramente referida por Sexto Empírico na seguinte passagem:

Assim raciocinava Carnéades, contrastando com os outros filósofos, para demonstrar a inexistência do critério. Interrogado, porém, sobre algum critério para a conduta da vida e para a aquisição da felicidade, foi constrangido, de certo modo, a assumir, também ele, por sua vez, posições a respeito disso, afirmando 1) a *representação provável*, 2) a *provável e não contradita* e 3) a *examinada em todas as partes*¹².

1) A representação, com relação ao objeto, *é* ou verdadeira ou falsa; ao invés, com relação ao sujeito, *aparece* como verdadeira ou falsa. Posto que a verdade objetiva escapa ao homem, não resta senão ater-se ao que *aparece como verdadeiro*. Portanto, a representação que aparece como verdadeira com suficiente evidência é critério de verdade. Ora, a representação que *aparece como verdadeira é o provável*¹³.

2) Porque as representações são sempre relacionadas e ligadas entre si, um grau mais elevado de probabilidade oferece a representa-

10. Cf. Cícero, *Acad. pr.*, II, 31, 99.

11. Cf. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 165.

12. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 166.

13. Cf. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 166-175.

ção que é acompanhada de outras que lhe são conexas, de maneira a *não ser contradita* por nenhuma delas (por exemplo, se penso reconhecer de longe a figura de um homem, tenho uma representação que me parece verdadeira; mas se noto que todo o complexo de representações ligadas a ela, como a roupa, o gesto, a estatura, o modo geral, etc., não desmentem aquela representação, então tenho a representação *persuasiva e não contradita*, que possuí, obviamente, um grau maior de probabilidade)¹⁴.

3) Enfim, a representação persuasiva não contradita *e examinada por todas as partes* é a que, às características das duas precedentes, acrescenta também a garantia de um metódico *exame completo de todas as representações conexas*:

Na representação examinada por todas as partes, *submetemos atentemente a exame cada uma das representações concorrentes*, como se faz nas assembleias populares, quando o povo examina cada um dos que se apresentam à eleição para governar ou para julgar, a fim de ver se é digno de que lhe seja confiado o ofício de governador ou de juiz¹⁵.

E aqui temos um grau ainda maior de probabilidade:

Do mesmo modo que na vida, quando indagamos sobre um fato de pouca importância, interrogamos só a uma testemunha, quando o fato é de máxima importância, a mais de uma testemunha, e, se a coisa nos diz respeito, examinamos, também, a cada uma das testemunhas, com base nas deposições dos outros; assim, diz Carnéades, nas coisas de pouca importância usamos como critério a representação apenas provável, nas de alguma importância a não contradita, nas que concernem à felicidade, a representação examinada por todas as partes¹⁶.

Nas circunstâncias em que for preciso decidir com urgência, deveremos nos contentar com a primeira representação, se tivermos mais tempo busquemos a segunda, e se tivermos à disposição todo o tempo para proceder ao exame completo, a terceira¹⁷.

Com base nessa doutrina, falou-se do *probabilismo carneadiano* e considerou-se esse probabilismo como uma via intermediária entre

14. Cf. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 176-181.

15. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 182.

16. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 184.

17. Cf. Sexto Empírico, *Contra os matem.*, VII, 185-189.

o ceticismo e o dogmatismo¹⁸. Recentemente a crítica mostrou que a doutrina do provável de Carnéades, mais do que uma profissão de dogmatismo mitigado, deve ser entendida como argumentação dialética dirigida a inverter o dogmatismo dos estóicos, analogamente ao que vimos a propósito da doutrina do razoável ou do plausível de Arcesilau¹⁹.

A favor dessa nova exegese, um argumento muito forte afirma que, assim como o *eulogon* (razoável), também o *pithanón* (provável) é um conceito tipicamente estóico. Eis as definições estóicas:

É razoável (*eulogon*) um juízo que tem várias possibilidades de ser verdadeiro. Exemplo: amanhã estarei vivo²⁰.

É juízo provável *aquele que induz ao assenso*. Exemplo: “Quem gerou algo é a sua mãe”. Este, todavia, não é *necessariamente* verdadeiro, porque a galinha não é mãe do ovo²¹.

Dessas afirmações fica evidente que Arcesilau explorou o *eulogon*, Carnéades, ao contrário, o *pithanón*: o primeiro para mostrar que o sábio estóico, contra as próprias pretensões, uma vez que não existia um critério absoluto de verdade, na realidade regulava-se pelo critério do *eulogon*; o segundo para mostrar, do mesmo modo, que o sábio estóico, dado que não existia o critério absoluto da verdade, como todos os homens comuns, regulava-se pelo critério do *provável*.

Se não existe representação compreensiva, tudo é *incompreensível* (acataléptico) e a posição conseqüente a ser assumida é: *a*) ou a *epoché*, isto é, a suspensão do assenso e do juízo, *b*) ou o assenso dado ao que, todavia, é incompreensível. Se, teoricamente, a primeira posição é a correta, é a segunda que, praticamente, como homens, somos obrigados a abraçar para viver. Os estóicos não constituem uma exceção: o seu agir fundar-se-á não sobre o imaginário critério absoluto da verdade, mas sobre o critério da probabilidade, que não

18. Para as antigas posições da crítica a respeito, cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, pp. 531ss.; mais nuançado é Brochard, *Les sceptiques grecs*, pp. 127ss.

19. Cf. Coussin, *Le stoïcisme de la nouvelle Académie*, pp. 259ss.; Robin, *Pyrrhon...*, pp. 95ss.; Dal Pra, *Lo scetticismo greco*², I, pp. 270ss.

20. Diógenes Laércio, VII, 76.

21. Diógenes Laércio, VII, 75.

é objetivo, mas subjetivo, e, em todo caso, o único do qual o homem dispõe. Confirma essa interpretação dialética da argumentação carneadiana o fato de que também a distinção e a formulação dos três graus de probabilidade são feitos através de uma terminologia de origem estoica²².

4. Avaliação da posição de Carnéades

Carnéades, portanto, não mitigou o ceticismo da Academia, mas, ao contrário, desenvolveu-o e articulou-o mais sistematicamente, e não em sentido positivo, mas só em sentido negativo, com a precisa intenção de dismantlar completamente a doutrina estoica.

Como já o ceticismo de Arcesilau, também o de Carnéades destrói sem construir nada e, por isso, tem vida efêmera. A característica exclusivamente dialética desse ceticismo, ou seja, o fato de ter como fim principal o dismantlamento de todos os dogmas do Pórtico, comporta, fatalmente, a consequência de esgotar-se quase totalmente nessa obra de destruição. Depois de Carnéades, a Academia não só fica de mãos vazias, porque não tem mais conteúdos nos quais acreditar, mas não tem mais nem sequer instrumentos para reconstruí-los, pois a destruição do estoicismo foi buscada com as mesmas armas lógicas do estoicismo²³.

22. Cf. Coussin, *Le stoïcisme de la nouvelle Académie*, pp. 264ss.; Dal Pra, *Lo scetticismo greco* ², I, pp. 270-281.

23. Dal Pra, na primeira edição de *Lo scetticismo greco* (p. 217) avaliava, a nosso ver muito bem, a posição de Carnéades da seguinte maneira: "A atitude cética é uma posição-limite, que só pode se determinar como negação. A própria crítica do estoicismo só pode assumir um valor hipotético; não se lhe pode conferir um valor absoluto sem remetê-la ao terreno do dogmatismo estoico. Como pura crítica, o ceticismo encontra-se, pois, a ponto de se pôr como renúncia à filosofia, na medida em que repudia todo dogmatismo e, de outro lado, não vê que a instância filosófica possa resolver-se senão com *soluções dogmáticas*. O ceticismo não vive, pois, de vida própria, mas apresenta-se como parasita, pela sua própria constituição, destinado a morrer com o organismo no qual reside e destrói. Este é o limite da posição de Carnéades; ela enxerta-se no estoicismo, até destruí-lo; e depois? Carnéades não vai além do estoicismo, a não ser enquanto o destrói; mas não há diante do fundador da nova Academia senão um horizonte vazio; e vazia é, na verdade, também a destruição do estoicismo, enquanto ela não pode assumir qualquer significado construtivo".

Acrescentaremos ainda um destaque sobre a posição moral de Carnéades (e de Arcesilau) como dirigente da Academia, isto é, de uma escola que não só não renuncia a si mesma, mas quer competir com todas as outras: em substância, Carnéades e a Academia cética filosofam com a absurda pretensão de que a destruição do credo das outras escolas seja razão suficiente para motivar a existência de uma escola. Porém, sobre o credo do nada, nada se sustenta. O grande sucesso de Carnéades explica-se, fundamentalmente, pela sua habilidade e pelo gosto que os gregos sempre tiveram e ainda tinham pela dialética, mesmo nas suas efervescências erísticas, e mesmo quando ela se apresentava como puramente destrutiva. Assim, enquanto o pirronismo é um ceticismo totalmente privado de elementos sofisticos, o ceticismo acadêmico assume numerosos elementos sofisticos, e até retóricos (recordemos os dois discursos opostos sobre a justiça, feitos por Carnéades em Roma, repondo métodos protagorianos e gorgianos). São, em todo caso, elementos formais que, se tornam o ceticismo acadêmico metodologicamente mais ágil do que o pirroniano, não o ajudam, todavia, a dar-se um conteúdo. O ceticismo acadêmico é, em última análise, a exasperação da componente negativa do ceticismo pirroniano, isto é, daquela componente que resta, se excluirmos o novo sentimento da vida constitutivo da autêntica motivação das instâncias do ceticismo pirroniano, e que resulta extremamente débil no ceticismo acadêmico²⁴.

24. Para os expoentes da Academia cética entre Carnéades e Filo, cf. as indicações que damos no vol. V.

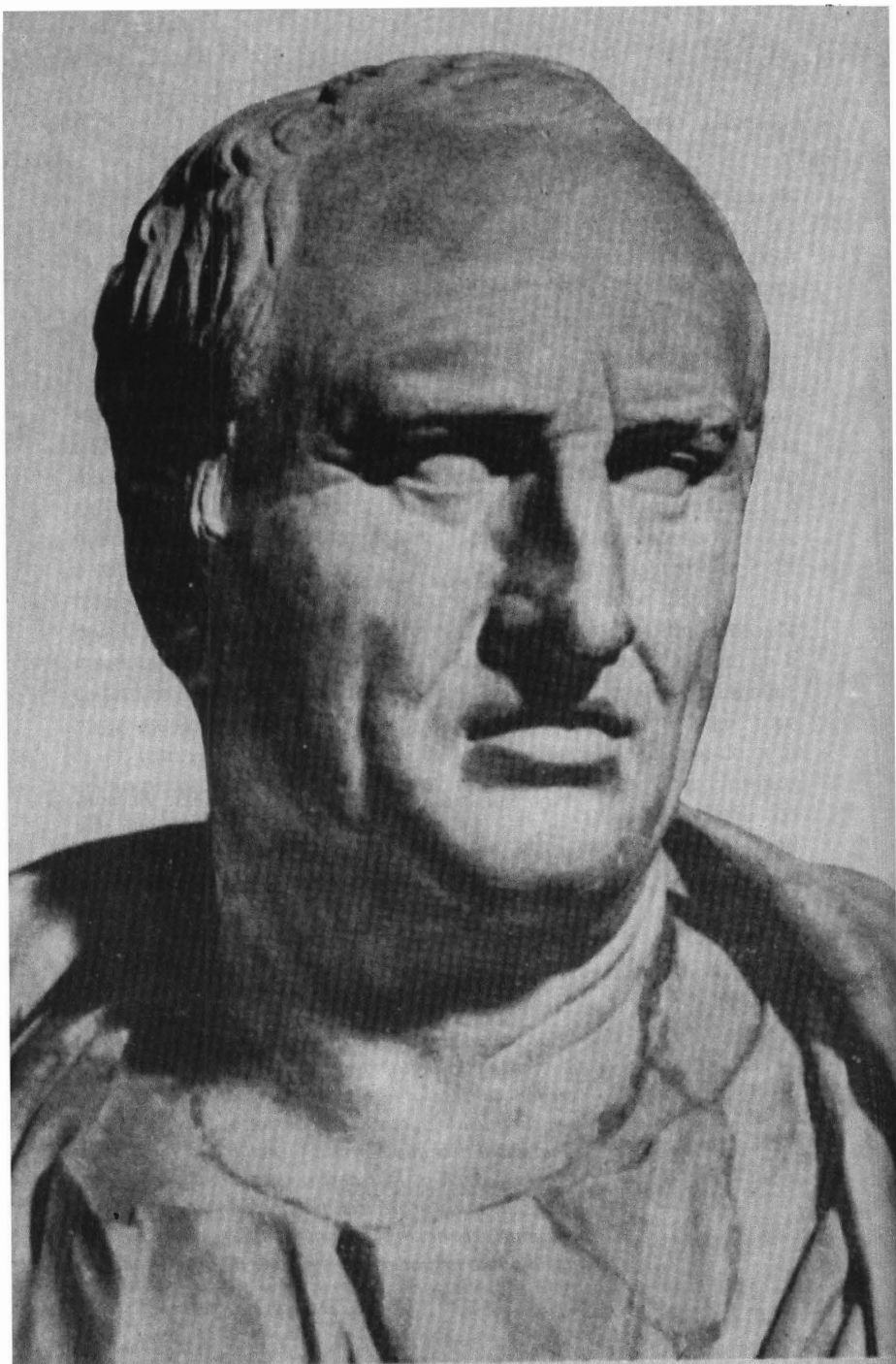
SEGUNDA SEÇÃO

O ECLETISMO DA ACADEMIA, E CÍCERO

“Non enim sumus i quibus nihil verum esse videatur, sed i qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine ut in is nulla insit certa iudicandi et adsentiendi nota. Ex quo exsistit et illud, multa esse probabilia, quae quamquam non perciperentur, tamen, quia visum quendam haberent insignem et inlustrem, his sapientis vita regeretur.”

“Não somos dos que negam em absoluto a existência da verdade: limitamo-nos a sustentar que a cada verdade une-se algo que não é verdadeiro, mas tão semelhante a ela, que não pode nos oferecer qualquer sinal distintivo que permita formular um juízo e dar o nosso assenso. Daí deriva a existência de muitos conhecimentos prováveis que, mesmo não sendo plenamente certificados, se mostram tão nobres e elevados a ponto de poderem servir de guia para o sábio.”

Cícero, *De natura deorum*, I, 5, 12



Célebre busto de Cícero conservado nos Museus Capitolinos de Roma.

I. RAZÕES E CARACTERÍSTICAS DO ECLETISMO

Todas as correntes espirituais da era helenística até agora examinadas têm uma fisionomia bem precisa, motivações bem determinadas, um significado histórico de primeira importância e, também, um valor que não se esgota no âmbito dos séculos nos quais floresceram. Falta ainda falar de uma corrente, se assim podemos chamá-la, da qual já antecipamos algumas características, sobretudo quando falamos do médio Pórtico de Panécio e de Possidônio.

Aludimos ao *ecletismo*, isto é, a tendência que, a partir do século II a.C., mostra-se sempre mais forte, até se tornar dominante no século I a.C., e ainda mais tarde. Ecletismo é termo derivado do grego *ek-leghein* (ἐκλέγειν) que significa *selecionar* e *reunir* de várias partes. Ele foi, portanto, escolhido com muita propriedade, porque indica perfeitamente o traço característico dessa tendência que, num certo momento, contagia em grande parte todas as escolas: marginalmente o epicurismo, acentuadamente o estoicismo, profundamente a Academia e, em certa medida, também o Perípatos¹.

As causas que produziram esse fenômeno são numerosas: a exaustão da carga vital das escolas, a unilateral polarização da sua problemática, a erosão das muitas barreiras teóricas operada pelo ceticismo, o probabilismo difundido pela Academia, o influxo do espírito prático romano e a revalorização do senso comum.

Examinemos cada uma dessas causas de maneira analítica.

1) Além do epicurismo, do estoicismo e do ceticismo, a era helenística, na era pagã, não produziu mais nada de novo no campo do pensamento filosófico. Epicuro fundou o Jardim em 307/306 em Atenas, Zenão fundou o Pórtico em 301/300, e antes mesmo de nas-

1. Naturalmente, a denominação é devida à moderna historiografia. Os filósofos que nós chamamos "eccléticos", se autodenominavam com o nome tradicional da escola a que pertenciam. Diógenes Laércio fala de escola eclética, mas referindo-se unicamente à que foi fundada pelo obscuro Potamon Alexandrino, "o qual escolheu de cada uma das escolas as máximas que lhe agradaram" (I, 21). Um ponto fundamental deve ser destacado a esse respeito: ecléticos em sentido próprio e verdadeiro *não* são todos os pensadores que denotam *influxos ecléticos*, mas somente aqueles nos quais falta uma unitária inspiração de fundo capaz de contrabalançar aqueles influxos.

cerem o Jardim e o Pórtico, por volta de 323, Pirro proclamou o discurso cético. Já no final do século IV a.C., portanto, as novas filosofias das quais se nutriu toda a era helenístico-romana tinham vindo à luz. No século III, prosseguiu a intensa elaboração paralela dessas doutrinas; basta pensar na importância da obra de Crísipo na reelaboração e consolidação da doutrina estoica, na contribuição de Tímon para a sistematização e difusão do ceticismo e no significado da inversão de rota que Arcesilau imprimiu à Academia. Mas, a partir do século II, mais ainda no curso do século I a.C., em todas as escolas filosóficas manifesta-se o *processo de lise que insensivelmente as desgasta e, pouco a pouco, as esvazia do significado original, sobretudo, da energia criativa*, que é o verdadeiro sustento de todo sistema, substituindo-se a ela o estéril jogo da repetição escolástica. Ora, é claro que, nessas condições, não só cada um dos sistemas perde aos poucos a capacidade de manter firmes e inabaláveis as barreiras ideais contra as infiltrações das idéias provenientes dos outros sistemas, mas é até mesmo levado a buscar pontos de apoio, motivos de confirmação ou ampliações teóricas e inovações nos outros sistemas, em sentido eclético.

2) Para a rápida erosão das barreiras ideais que na origem dividiam os novos sistemas helenísticos, contribuíram também a comum *polarização ética da problemática filosófica* e a redução da lógica e da física a meros suportes da ética. Em substância, todas as correntes filosóficas helenísticas, como vimos, não buscavam senão a ataraxia, a paz do espírito. E as fontes para alcançar essa paz, todas as escolas encontravam-nas, não em princípios e valores transcendentais, nem nas coisas ou no mundo externo, mas unicamente no sujeito, numa particular atitude de espírito, que, de modo idêntico, levava Epicuro, o estoico e o cético a dizerem que o sábio pode ser feliz mesmo entre as chamas. E foi justamente essa polarização ética da problemática filosófica um dos fatores que contribuiu para tornar sempre menos notáveis as oposições tipicamente teóricas entre as partes adversárias, favorecendo os acomodamentos ecléticos.

3) Mas quem atuou como verdadeiro *disuasor contra todas as barreiras ideais* foi o *ceticismo com as suas críticas dissolventes de todos os dogmas*. Tímon já começara a criticar todos os sistemas. E

se os acadêmicos visaram prioritamente aos estóicos, isso aconteceu porque eles constituíam o mais temível adversário do tempo; todavia, não deixaram de dirigir farpas também contra as outras escolas. E assim o ceticismo, pirroniano ou acadêmico, acabou por reduzir todos os sistemas a um mesmo denominador comum de não-validade e não-verdade. Mas, nesse momento, como observou perfeitamente Zeller, o ceticismo, para o qual *nem isso, nem aquilo* valia, pois era impossível encontrar a verdade, seja de um, seja de outro, podia ser exatamente invertido e entendido como justificação, *seja disso, seja daquilo*: de fato, se todas as posições teóricas são igualmente não-verdadeiras, todas podem, por isso mesmo, ser igualmente rejeitadas, ou acolhidas, justamente pela falta da verdade absoluta como critério discriminante².

4) O critério do “razoável” de Arcesilau e o do “provável” de Carnéades ofereceram uma plataforma sobre a qual o ecletismo devia constituir-se. Carnéades apresentou o seu “probabilismo” originalmente em sentido irônico-dialético, como vimos, ou seja, principalmente com a finalidade de inverter a posição do adversário estóico. Mas logo, atenuando-se o objetivo polêmico e enfraquecendo-se a posição do adversário, o probabilismo foi entendido na Academia em sentido *positivo*, como o que é próximo do verdadeiro ou faz as vezes de verdadeiro, tal como a seguir veremos. E é exatamente sobre a *categoria do provável* que a Academia, depois de Carnéades, constrói o seu ecletismo.

5) Enfim, foi de notável incidência, para a consolidação das tendências ecléticas, a *introdução e difusão da filosofia grega em Roma*. E em Roma a filosofia foi acolhida só na medida em que podia ser suscetível de aplicações práticas e educativas, isto é, na medida em que podia completar a cultura e a formação espiritual do homem. Em vista desse objetivo, evidentemente, uma filosofia que unificasse (ou, pelo menos, acreditasse unificar) as instâncias das várias escolas, apresentava-se como o *optimum*. E, com efeito, Panécio, que, como vimos, introduziu no Pórtico aberturas ecléticas, desenvolveu grande parte da sua atividade em Roma. Em Roma, como veremos, Filo de

2. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, p. 549.

Lárisa muda a orientação da Academia, com um escrito que provoca indignação até no seu discípulo Antíoco de Ascalônia, já decididamente voltado para o dogmatismo ecletizante. E em Roma nasce a que se pode considerar a forma mais típica do ecletismo, vale dizer, a filosofia de Cícero.

6) Para justificar a escolha das várias doutrinas a serem acolhidas, o ecletismo encontra o seu próprio princípio (como bem destacou Zeller): *o princípio da consciência e da autoconsciência interior*. Acontece algo análogo ao que acontecerá na escola escocesa como reação ao ceticismo de Hume: reavalia-se o sentido comum, o consenso. E, nota Zeller, por essa via não se funda um conhecimento da verdade, mas a crença na probabilidade; pois bem, depois da crise do ceticismo, essa fé no provável é considerada satisfatória. E assim, saímos da dúvida apelando para o conhecimento de cada um e de todos, estabelecendo que existem convicções sobre as quais muitos convergem, constatando, como dirá Cícero, que existe um *consensus gentium*³.

7) Como já dissemos, sendo não simplesmente acidentais, mas estruturais as razões que produziram o fenômeno do ecletismo, todas as escolas foram contagiadas por ele. O epicurismo foi pouco afetado por causa da posição fechada a qualquer discussão ou possibilidade de modificação dada pelo mestre. O Perípatos aristotélico foi moderadamente afetado. Mais acentuadamente o foi o Pórtico, que, ademais, soube sempre conservar o original espírito autêntico que o sustentava. Ao invés, a total disponibilidade à instância eclética deu-se na Academia, que, mais uma vez, inverteu a rota repudiando o radical ceticismo. De resto, estava na lógica das coisas que, justamente, a Academia se tornasse a tribuna do discurso eclético: já com Arcesilau ela renunciara à fidelidade ao próprio patrimônio espiritual e ao próprio passado e, portanto, não tinha nada a conservar como razão da própria existência: tanto mais que o ceticismo dialético que ela abraçou, tal como se configurou, segundo o que acima notamos, era fatalmente levado a desembocar no ecletismo.

Vejamos, em síntese, algumas das idéias fundamentais do ecletismo acadêmico.

3. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, pp. 560ss.

II. FILO DE LÁRISSA E A QUARTA ACADEMIA

1. As cinco Academias

Pretendendo indicar as diferenças entre a filosofia cética e a acadêmica, Sexto Empírico escreve:

Como dizem muitos, existiram três Academias: a primeira e mais antiga foi a de Platão, a segunda, ou do meio, a de Arcesilau, discípulo de Pólemon, a terceira e nova, a de Carnéades e Clitômaco. Alguns acrescentam *uma quarta, a de Filo* e Cármides, e outros contam *uma quinta, a de Antíoco*¹.

É claro, a partir dessas afirmações, que já os antigos deram-se perfeitamente conta de que com Filo e com Antíoco a Academia deixou de ser aquela primeira, e de que a linha de Filo e a de Antíoco eram diferentes da de Arcesilau e de Carnéades. A distinção de ulteriores fases da Academia, posteriores ao momento cético, tem, na realidade, uma justificação: de fato, é objetivamente impossível pôr no mesmo plano o ceticismo dialético e o ecletismo, embora o segundo derive em grande parte do primeiro².

2. A novidade de Filo

Quais são as novidades de Filo de Lárisa e da “quarta Academia”?

Convém notar que Filo, sucessor de Clitômaco, iniciou o seu ensinamento seguindo a linha de Carnéades. A mudança de rota aconteceu com dois livros que ele publicou em Roma (c. 87 a.C.), para onde se dirigiu depois do início da primeira guerra de Mitrídates, e

1. Sexto Empírico, *Esboços pirrônicos*, I, 220.

2. Cícero (*De oratore*, III, 18, 67; *Acad. post.*, I, 12, 46; *De finibus*, V, 3, 7) distinguia apenas duas Academias e se reconhecia seguidor da “nova”. Ele não podia, pois, ter aquela distância “histórica” que lhe permitiria reconhecer que, na realidade, como veremos, a história da Academia era assaz complexa.

onde abriu com sucesso uma escola³. A mudança deve ter sido notável, se o discípulo Antíoco de Ascalônia, que leu aquelas obras em Alexandria, scandalizou-se com elas e reagiu com indignação, surpreso com a brusca mudança de pensamento do mestre, com o qual já rompera as ligações pelas razões que veremos⁴.

A novidade introduzida por Filo foi, indubitavelmente, aquela à qual acena Sexto Empírico na seguinte passagem:

Filo afirma que, *segundo o critério estóico*, isto é, a representação cataléptica, *as coisas são incompreensíveis; porém, segundo a natureza das próprias coisas, compreensíveis*⁵.

A passagem é suscetível de duas interpretações diferentes: a) uma restritiva e b) uma extensiva. a) Segundo a primeira, ela diria o seguinte: o critério de verdade estóico (a representação cataléptica) não se sustenta e, dado que não se sustenta o critério estóico, que é o mais refinado, *nenhum critério se sustenta*; isso não implica, todavia, que as coisas sejam *objetivamente incompreensíveis*; elas são simplesmente *incompreendidas por nós*. b) Segundo uma interpretação extensiva a passagem poderia, ao invés, dizer o seguinte: o critério estóico da verdade não se sustenta, *mas pode haver outro critério que se sustente* (por exemplo, o platônico), porque, *quanto à sua natureza, as coisas são susceptíveis de compreensão, são inteligíveis*⁶.

Se ficamos no testemunho de Cícero, que é muito próximo de Filo⁷, a interpretação correta da passagem parece ser a primeira. Mas, mesmo acolhendo essa interpretação restritiva, Filo situa-se fora do

3. Filo nasceu em Lárisa em torno à metade do II século a.C. Tendo ido para Atenas, entrou na Academia, onde foi discípulo de Clitômaco e, à morte deste, tornou-se dirigente da escola (em torno a 110 a.C.). Em consequência da guerra de Mitridates contra os romanos, Filo deixou Atenas e refugiou-se em Roma, onde, provavelmente, permaneceu até a morte. O seu ensinamento foi muito apreciado em Roma e muitos ilustres romanos freqüentaram as suas lições: Cícero, que foi seu discípulo, chamou-o "magnus vir" (*Acad. post.*, I, 4, 13) e apreciou-o notavelmente, de modo a considerar-se seu continuador (cf. Cícero, *Ad famil.*, IX, 8).

4. Cícero, *Acad. pr.*, II, 11, diz que Antíoco, que era homem calmissimo, à leitura daqueles livros ficou "nauseado".

5. Sexto Empírico, *Esboços pirrônianos*, I, 235ss.

6. Cf., para um aprofundamento, Dal Pra, *Lo scetticismo greco* ², I, pp. 306ss.

7. Mas, na verdade, com muitas simpatias por Arcesilau e Carnéades; cf. Cícero, *Acad. pr.*, *passim*.

ceticismo. De fato, dizer que as coisas são *compreensíveis* quanto à sua natureza significa afirmar algo cuja pretensa intencionalidade ontológica, segundo os cânones céticos, é “dogmática”. Significa, com efeito, *admitir uma verdade ontológica, mesmo que se negue a possibilidade do seu respectivo lógico e gnosiológico*⁸. O cético não pode dizer: *a verdade existe, eu é que não a conheço*; mas só pode dizer: *eu não sei se a verdade existe, sei, em todo caso, que não a conheço*.

3. Do probabilismo dialético ao probabilismo positivo

Filo foi levado a tal inovação, como os historiadores da filosofia notaram há tempo, por uma objeção de Antíoco, que pôs em xeque a doutrina de Carnéades. Carnéades afirmou: *a)* existem representações falsas (que, portanto, não dão lugar a qualquer certeza), *b)* não existem representações verdadeiras, que se distingam perfeitamente das falsas por uma característica específica (e, portanto, não se podem distinguir representações certas e não-certas). Mas Antíoco objetou o seguinte: a primeira proposição contradiz a segunda e vice-versa; de modo que, se aceitamos a primeira, cai a segunda, e, se assentimos à segunda, cai a primeira; em todo caso, fica abalada pela base a posição carneadiana. Eis o testemunho de Cícero:

Não descuidaste, ó Lúculo, aquela crítica de Antíoco (e não me maravilha, porque, em primeiro lugar, ela é nobre), pela qual Antíoco costumava dizer que Filo foi extremamente conturbado. De fato, se assumimos, em primeiro lugar, que algumas representações são falsas e, em segundo lugar, que as representações falsas não diferem das verdadeiras, não nos damos conta de que com isso concedemos o pressuposto de que existiriam algumas diferenças nas representações, proposição esta que é anulada pela outra, que nega serem as representações verdadeiras diferentes das falsas; e nada é mais contraditório. Seria assim, se eliminássemos totalmente o verdadeiro, Mas isso não fazemos, porque discernimos tanto o verdadeiro como o falso⁹.

A passagem seguinte de Cícero, se não reporta literalmente palavras de Filo, muito provavelmente inspira-se nele:

8. Não tem, pois, fundamento a tese de Brochard de que Filo teria sido discípulo fiel de Carnéades (*Les sceptiques grecs*, p. 204).

9. Cícero, *Acad. pr.*, II, 34, 111.

Embora todo conhecimento seja circundado por muitas dificuldades e exista nas coisas tanta obscuridade e nos nossos juízos tanta fraqueza a ponto de, não sem razão, homens muito doutos e antigos terem duvidado de poder descobrir o que desejavam, todavia, nem eles desistiram nem nós deixaremos, exaustos, o empenho da pesquisa. E as nossas disputas não visam senão, falando e ouvindo de uma parte e de outra, extrair e exprimir algo que seja verdadeiro ou que se aproxime o máximo possível da verdade. Não há outra diferença entre nós e os que pensam saber, senão que estes duvidam que seja verdade o que defendem, enquanto nós consideramos muitas coisas prováveis às quais podemos facilmente seguir, mas com dificuldade afirmar¹⁰.

E eis, então, a resposta de Filo, que o próprio Cícero assume: não é preciso *suprimir totalmente a verdade* e é preciso admitir a *distinção do verdadeiro e do falso*; todavia não temos um critério que nos leve a essa verdade e, portanto, à *certeza*, mas temos apenas aparências que nos dão a *probabilidade*. Não chegamos à percepção certa da verdade objetiva, mas aproximamo-nos dela com a *evidência do provável*.

Nasce assim um novo conceito do “provável”, que não é mais o irônico-dialético com o qual Carnéades confutava os estóicos, porque é carregado de valor nitidamente positivo, ausente no contexto carneadiano. Com efeito, a admissão da *existência da verdade* dá intencionalidade ontológica ao provável, e este, por consequência, torna-se o que para nós está no lugar da verdade e se distingue do não-provável, justamente na medida em que se aproxima da verdade. Em suma: Filo compreendeu que *sem a admissão da verdade nem mesmo o provável tem sentido* ou, se queremos, compreendeu que existe o provável porque existe o verdadeiro.

Das duas proposições estóicas: a) *existe o verdadeiro*, b) *existe um critério para captar o verdadeiro*, Carnéades nega uma e outra; Filo só a segunda. Mas a admissão da primeira muda de sentido com a negação da segunda e, sobretudo, modifica o valor do “provável”, o qual, posto ao lado de uma verdade objetiva, torna-se de algum modo o seu reflexo positivo.

4. Origem da evidência

Há tempo os historiadores da filosofia assinalaram algumas expressões usadas por Cícero, segundo parece, referindo-se à concepção

10. Cícero, *Acad. pr.*, II, 3, 7-8.

de Filo, que pareceriam aludir a um saber inato. Filo, portanto, admitiu, ao que parece, um verdadeiro “*impressum in animo atque in mente*”, que, ademais, não podemos perceber e compreender no nível da absoluta certeza¹¹.

Filo pode ter-se inspirado em Platão; embora, evidentemente, não tenha podido assumir a anamnese platônica. Dito de outro modo: esse verdadeiro *impressum in animo atque in mente* seria que Filo podia assimilar de Platão, sem ter operado previamente uma recuperação da “segunda navegação”, com a qual a anamnese está em estrutural conexão, como vimos.

Se assim é, deve-se dar razão a Zeller quando escreve que, diante de tal doutrina, não podemos pensar “senão naquele *saber imediato* que desempenha um papel muito importante no seu discípulo Cícero”¹².

E se Filo não podia atribuir a esse conhecimento impresso na alma e na mente um valor de certeza verdadeira, era porque encontrava-se entre a negação da possibilidade do critério estoico da verdade e a impossibilidade, pelas razões assinaladas, de recuperar o critério platônico.

E, a meio caminho, ele acreditou, com boa fé, poder sustentar que só existiu uma única Academia¹³: o parâmetro acima examinado da verdade objetivamente existente e subjetivamente alcançável no nível de absoluta certeza permitia-lhe acreditar que podia pôr juntos Platão e Carnéades, enquanto estava bem aquém de Platão e nitidamente além de Carnéades, em posição *claramente eclética*.

5. Ética

Com base na reavaliação claramente positiva do provável, é evidente que Filo podia propor uma ética bem diferente da de Arcesilau e de Carnéades, e podia até mesmo chegar a propor concretos preceitos de moral.

11. Cf. Cícero, *Acad. pr.*, II, 11, 34.

12. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, p. 617.

13. Cícero, *Acad. post.*, I, 4, 13.

Ele dividia a ética em seis partes e comparava o filósofo moral ao médico. O médico, em primeiro lugar, deve convencer o doente a aceitar o remédio proposto; e assim o filósofo deve convencer o homem a aceitar a filosofia. Depois, o médico deve confutar eventuais convicções equívocas, geradas nos doentes por maus conselheiros; e assim o filósofo deve confutar as falsas doutrinas e as opiniões falazes opiniões. O médico mostra as causas da doença, enquanto o filósofo mostra as causas dos males morais e, positivamente, mostra em que consiste o sumo bem. Ainda, como o médico tem por objetivo final a cura e a saúde do paciente, assim o filósofo tem por escopo final a felicidade. Por último, o médico tende a conservar a saúde e, analogamente, o filósofo prescreve regras gerais e particulares para manter a felicidade¹⁴.

Deve-se notar uma novidade na ética de Filo. Ele, sabendo que a maioria dos homens não se aproxima da filosofia e não lê livros filosóficos, preocupa-se em fornecer, no último livro da sua obra moral, alguns preceitos e indicações breves e acessíveis à maioria, úteis à boa conduta na vida comum.

Borchard, que no mais não consegue captar a novidade de Filo, sobre esse ponto soube pôr perfeitamente em foco a peculiar contribuição do filósofo, sublinhando que, nessa preocupação com o homem comum, Filo dá um passo adiante com relação à ética estóica: “[...] os estóicos não tinham pelo comum dos homens, pelos humildes e pelos simples, essa consideração e essa benevolência que Filo testemunha por eles, consagrando-lhes todo um livro. Aqueles contentavam-se com qualificá-los de insensatos, e os menosprezavam. É, talvez, a primeira vez que, com Filo, a filosofia recordou-se de que no mundo existem também outros homens que não são os filósofos e os sábios”¹⁵.

14. Estobeu, *Anthol.*, II, 40.

15. Brochard, *Les sceptiques grecs*, p. 207.

III. ANTÍOCO DE ASCALÔNIA E A QUINTA ACADEMIA

1. A posição de Antíoco

Antíoco, discípulo de Filo por muito tempo, afastou-se do ceticismo carneadiano antes que o mestre partisse para Roma e, como vimos, com os dois livros publicados em Roma, mudasse as posições céticas da Academia. Como vimos, as críticas de Antíoco foram essenciais para abalar o ceticismo original de Filo. Mas enquanto Filo limitou-se a afirmar a existência da verdade objetiva *sem ter a coragem de declará-la cognoscível ao homem*, pondo em lugar da certeza a probabilidade positiva, Antíoco deu o grande passo com o qual se fechou definitivamente a história da Academia cética, *declarando a verdade não só existente, mas também cognoscível, e, substituindo à probabilidade a certeza verdadeira*¹.

Com base em tais afirmações, Antíoco podia apresentar-se como o restaurador do verdadeiro espírito da Academia: um espírito que estava em antítese com o que inspirava as tendências inauguradas por Arcesilau e Carnéades e que, contra o parecer de Filo, ele não considerava conciliável com ele.

Todavia, às aspirações de Antíoco não corresponderam efetivos resultados. Na Academia de Antíoco, não renasceu Platão, mas uma

1. Antíoco nasceu em Ascalônia (Estrabão, XVI, 2, 29) entre o final dos anos trinta e início dos anos vinte do século II a.C. (cf. G. Luck, *Der Akademiker Antiochos*, Bern-Stuttgart 1953, p. 13). Foi por muito tempo discípulo de Filo (cf. Cícero, *Acad. pr.*, II, 22, 69). Não sabemos se, deixando Atenas junto com Filo, esteve com ele em Roma. Sabemos, contudo, que foi para Alexandria entre 87 e 84 a.C., junto com Lúculo. Retornou em seguida a Atenas e tornou-se dirigente da Academia Em 79 a.C. Cícero (durante a ditadura de Silas) foi para Atenas, onde seguiu, por alguns meses, as lições de Antíoco (cf. Cícero, *Brut.*, 91, 315). Depois, Antíoco seguiu a Lúculo à Síria, por ocasião da segunda guerra mitridática, e em 69 a.C. assitiu à batalha de Tigranocerta. Morreu pouco depois (cf. Plutarco, *Luc.*, 28; Cícero, *Acad. pr.*, II, 19, 61). Cícero, mesmo inclinando-se para Filo, foi sincero admirador de Antíoco (cf. *Acad. pr.*, II, 2, 4; 35, 113). Não nos chegou nenhuma obra de Antíoco. Os testemunhos nos quais o nosso filósofo é expressamente nomeado foram recolhidos por Luck no volume acima citado, pp. 73-94.

mistura eclética de doutrinas verdadeiramente acéfala, sem alma e sem autonomia de vida. Contudo, ele estava convencido de que platonismo e aristotelismo eram uma idêntica filosofia e simplesmente exprimiam os mesmos conceitos com nomes e linguagens diferentes². Mas, o que é ainda mais indicativo, Antíoco *chegou mesmo a declarar a própria filosofia dos estóicos substancialmente idêntica à filosofia platônico-aristotélica, diferenciando-se dela apenas na forma*. E certas inegáveis novidades dos estóicos foram por ele julgadas apenas melhorias, complementos e aprofundamentos de Platão, a ponto de Cícero poder escrever:

Antíoco, chamado de acadêmico, era, na realidade, se apenas tivesse mudado pouquíssimas coisas, um verdadeiro estóico³.

Sexto Empírico confirma:

Antíoco introduziu o Pórtico na Academia, de modo que dele disseram que tratava a filosofia estóica na Academia: demonstrava, com efeito, que em Platão encontram-se dogmas dos estóicos⁴.

Antíoco pretendeu levar a cabo a obra de restauração da antiga Academia, recuperando Crísipo e não Platão, de modo que não hesitou em rejeitar a gnosiologia platônica e, portanto, também a doutrina das Idéias sobre a qual ela se funda, como fica claro dessa passagem de Cícero:

Platão [...] sustentava que todo juízo da verdade e a própria verdade, separados das opiniões e dos sentidos, são próprios do pensamento e da mente. Ora, qual dessas doutrinas o nosso Antíoco aprova? [...] Ele não se afasta sequer um passo de Crísipo⁵.

Ora, é absurda qualquer pretensão de recuperar Platão sem acolher a doutrina das Idéias, e o leitor desta *História da filosofia antiga* pode muito bem avaliar as razões disso: a doutrina das Idéias, que é a conquista da “segunda navegação”, constitui a base sobre a qual

2. Cf. Cícero, *Acad. post.*, I, 4, 17; 6, 22; Id., *Acad. post.*, II, 5, 15; Id., *De finibus*, V, 3, 7; 5, 14; 8, 21.

3. Cícero, *Acad. pr.*, II, 43, 132.

4. Sexto Empírico, *Esboços pirrônicos*, I, 235.

5. Cícero, *Acad. pr.*, II, 46, 142s.; cfr., *Acad. post.*, I, 8, 30s.

repousa todo o platonismo, assim como a base do aristotelismo é constituída pela doutrina da substância supra-sensível. Portanto, o que Antíoco recuperou de Platão e de Aristóteles foi algo extremamente anódino e, justamente por isso, conciliável *ad libitum* com o estoicismo. O espírito de Platão, para ganhar nova vida, devia ainda esperar.

2. Crítica do ceticismo acadêmico

Antíoco, que, por certo tempo, na escola do primeiro Filo, ouviu as idéias céticas da Academia, encontrava-se nas melhores condições para criticá-las, conhecendo-as por dentro, nas suas motivações internas.

Ele observa substancialmente que os dois objetivos fundamentais, cuja possibilidade de consecução todos os céticos contestaram, ou seja, *o critério da verdade* e a doutrina do *sumo bem, são, na realidade, irrenunciáveis para quem quer que pretenda apresentar-se como filósofo e ter algo a dizer aos homens*.

O cético, com a sua dúvida sobre as nossas representações (isto é, sobre o critério da verdade), inverte aquilo sobre o qual se apóia a existência humana. De um lado, negado o valor da representação, fica comprometido também o valor da memória e da experiência (que dependem das representações) e, portanto, fica comprometida a própria possibilidade das diferentes artes (que nascem da memória e da experiência). De outro lado, negado o valor do critério, desmorona qualquer possibilidade de determinar o que é o bem, desaba a possibilidade de estabelecer o que é a virtude e, portanto, cai a possibilidade de fundar uma autêntica vida moral. Sem uma firme certeza e uma sólida convicção sobre o fim da vida humana e sobre as tarefas essenciais a cumprir, o empenho moral torna-se vão.

Segundo Antíoco, não podemos nem sequer nos entrincheirar no âmbito do mero provável porque, sem o critério distintivo do verdadeiro, será impossível encontrar também o do provável. De fato, se entre as representações verdadeiras e as falsas não é possível operar uma distinção, elas carecem de uma diferença específica, e não será nem mesmo possível estabelecer qual é a representação próxima do verdadeiro ou menos distante dele. Portanto, para salvar o provável,

será preciso reintroduzir o verdadeiro porque, *para estabelecer se uma coisa é mais ou menos próxima ou distante do verdadeiro, é preciso saber o que é o verdadeiro.*

E nem mesmo será possível suspender em qualquer caso o assenso. Com efeito, a evidência de certas percepções naturalmente comporta o assenso e, em todo caso, sem o assenso não poderemos ter nem memória nem experiência e, em geral, não poderemos realizar qualquer ação e, por consequência, toda a vida ficaria bloqueada.

Não poderemos nem sequer culpar os sentidos por nos enganarem. Quando os órgãos sensoriais não estão prejudicados e as condições externas são adequadas (como já Aristóteles sublinhara), os sentidos não nos enganam e, portanto, não nos enganam as representações. E não se pode invocar, como argumento contrário, os sonhos, as alucinações e semelhantes: estas representações, de fato, não são portadoras da mesma *evidência* com relação às normais representações sensoriais.

Também é inegável a validade dos conceitos, das definições e das demonstrações: atesta-o a própria existência das artes, inconcebível sem eles. No limite, demonstram-no os raciocínios dos próprios céticos, que só podem ter sentido na medida em que têm sentido conceitos e demonstrações⁶.

Enfim, já vimos o dilema com o qual Antíoco levou Filo a uma crise, obrigando-o a abandonar Carnéades. Não se pode admitir ao mesmo tempo: *a)* que algumas representações sejam falsas e *b)* que entre representações verdadeiras e representações falsas não exista uma diferença específica que as distinga: se admitimos a primeira afirmação, cai a segunda; se sustentamos a segunda, desaba a primeira⁷.

Em suma, segundo Antíoco, posto à prova, o ceticismo deve pouco a pouco reconhecer inexoravelmente as verdades negadas.

3. Lógica, física e ética

Infelizmente, se Antíoco mostra-se agudo na crítica ao ceticismo (e o que acima referimos é apenas uma amostra dos numerosos argu-

6. Cf. Cícero, *Acad. pr.*, II, 6-15 e *passim*.

7. Cf. o capítulo precedente, § 3.

mentos por ele adotados), mostra-se, ao invés, decepcionante na proposta da alternativa positiva que deveria preencher o vazio aberto pelo ceticismo.

Na lógica ele não se afasta substancialmente dos estóicos e, em particular, de Crísipo⁸.

Também na física Antíoco repropõe idéias estóicas. Ele fala, com efeito, do duplo princípio ativo e passivo da realidade, fala do cosmo em sentido monista, do princípio divino imanente que anima o mundo, da Providência. Mas o que mais causa admiração é a sua pretensão de que estas sejam também, substancialmente, as convicções de Platão e de Aristóteles⁹.

As coisas não mudam quando se passa à ética. O homem deve viver seguindo a natureza, antes, em conformidade com a natureza, que consiste na razão. Nisso está a virtude, que é o sumo bem¹⁰. Erram, porém, os estóicos ao subvalorizar o corpo e tudo o que está relacionado com ele: a virtude basta para a felicidade, mas não para a perfeita felicidade; portanto, em parte têm razão os peripatéticos ao considerar que também os bens materiais concorrem para a perfeita felicidade¹¹. Ademais, Antíoco atenua os paradoxos da ética estóica¹² e tempera a pretensão de que o sábio seja impassível.

Este é um típico exemplo de ecletismo dogmático, que aproxima idéias de origens diversas, sem saber sintetizá-las; justapõe e sobre-põe, mas não unifica. Por isso a Academia restaurada não podia ter longa vida nem ir muito longe: na realidade, Antíoco não soube fazer renascer a antiga Academia e não fez senão mascarar, sob as suas próprias, as insígnias do Pórtico¹³.

8. Cf. Cícero, *Acad. pr.*, II, 46, 142s.

9. Ver sobretudo Cícero, *Acad. post.*, *passim*.

10. Cf. Cícero, *De fin.*, V, 9, 26.

11. Cf. Cícero, *Acad. pr.*, II, 43, 134ss.; *De fin.*, V, 24, 72.

12. Cf. Cícero, *Acad. pr.*, II, 43, 133ss.

13. Sobre Antíoco deve-se ver a excelente reconstrução recente de J. Glukker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978. Para as relações entre Antíoco e o médio-platonismo cf. o que dizemos no vol. IV.

IV. CÍCERO E O ECLETISMO ACADÊMICO EM ROMA

1. A posição filosófica de Cícero

Assim como Filo e Antíoco são os mais típicos representantes do ecletismo na Grécia, Cícero é o mais característico representante do ecletismo em Roma. Antíoco situa-se nitidamente à direita de Filo, para usar uma metáfora moderna, enquanto Cícero continua a linha de Filo. O primeiro elabora um ecletismo claramente dogmático, o segundo um ecletismo com prudentes e moderadas tendências céticas. Ademais, não há dúvida de que, do ponto de vista especulativo, Cícero é inferior a ambos, não representando qualquer novidade comparável às formulações do *probabilismo positivo* do primeiro ou da sagaz *crítica anticética* do segundo¹.

Se nos ocupamos de Cícero numa história da filosofia antiga, é por motivos mais culturais que estritamente especulativos. Em primeiro lugar, Cícero oferece, em certo sentido, o mais belo paradigma de pen-

1. Cícero nasceu em 106 a.C. em Arpino. Aproximou-se desde jovem da filosofia, cultivando-a com interesse e constância. Todavia, o amor pela filosofia não absorveu por inteiro todas as energias e interesses de Cícero. Ele, com efeito, foi prioritariamente levado à vida pública, à vida forense e à vida política. Por isso a sua escolha de fundo foi pela retórica, pela oratória. Sua carreira oratória começa já em 81 e em 76/75 inicia sua atividade política, com a eleição para questor. Daí em diante Cícero ligou amiúde o seu nome a clamorosos processos e a importantes acontecimentos políticos. Morreu em 43 a.C., assassinado pelos soldados de Antônio. Dos seus mestres de filosofia já falamos, e falaremos ainda no texto. As numerosas obras filosóficas de Cícero que nos chegaram foram escritas no último período da sua vida. Em 46 escreveu os *Paradoxa Stoicorum*; em 45 os *Academica* (dois diálogos intitulados a Catulo e a Lúculo, dos quais fez uma segunda edição, na qual apareciam como interlocutores Ático e Varrão: dos *Academica priora* restou-nos o livro II [*Lucullus*], dos *Academica posteriora* o livro I e fragmentos). De 45 é também o *De finibus bonorum et malorum*. Em 44 foram publicadas as *Tusculanae disputationes* e o *De natura deorum*, e em 44 foi escrito o *De officiis*. A estas obras acrescentem-se: o *De fato*, o *De divinatione*, o *Cato maior de senectute* e o *Laelius de amicitia*. Recordemos ainda as obras políticas *De re publica* e *De legibus*. Do *De re publica* chegaram-nos os dois primeiros livros, não completos, fragmentos do III, do IV, do V e grande parte do livro VI, que já na antiguidade teve vida autônoma com o título *Somnium Scipionis*. Pela sua praticidade usaremos a edição bilíngue preparada pelo Centro Studi Ciceroniani, publicada por Editore Mondadori, Milão.

samento eclético, de que é como dizer o mais belo paradigma da mais pobre das filosofias e, de algum modo, a mais antiespeculativa das especulações. Em segundo lugar, Cícero é a mais eficaz, a mais vasta e a mais conspícua ponte através da qual a filosofia grega foi introduzida na área da cultura romana e, posteriormente, em todo o Ocidente: e mesmo isso não é um mérito teórico, mas de mediação, de difusão e de divulgação cultural. Isso não implica que Cícero tenha intuições felizes e até agudas sobre problemas particulares, especialmente os problemas morais (o *De officiis* é, provavelmente, a sua obra mais vivencial), e tenha também análises penetrantes: mas trata-se de intuições e análises que se situam, por assim dizer, nos vales da filosofia; sobre os problemas que estão nos cimos, ele tem pouco a dizer, como, de resto, todos os representantes da filosofia romana.

Já os mestres freqüentados por Cícero indicam claramente a geografia do seu pensamento: quando jovem ouviu o epicurista Fedro e, mais tarde, Zenão, o epicurista; ouviu também as lições do estóico Diodoro, conheceu a fundo o pensamento de Panécio e estabeleceu estreitas relações de amizade com Possidônio; foi influenciado por Filo de Lárisa de modo decisivo e, ademais, ouviu por certo tempo também as lições de Antíoco de Ascalônia. Leu Platão, Xenofonte, o Aristóteles exotérico, alguns filósofos da antiga Academia e do Perípatos, mas sempre com os parâmetros da filosofia do seu tempo. De todos tomou algo e em todos buscou confirmações sobre determinados problemas, com exceção, talvez, apenas dos epicuristas, com os quais polemizou vivamente².

2. O probabilismo eclético ciceroniano

Dizíamos acima que Cícero rejeitou o tipo de ecletismo de Antíoco e assumiu, ao invés, uma posição semelhante à de Filo: o dogmatismo de Antíoco parecia-lhe incauto, enquanto o probabilismo filoniano era-lhe plenamente satisfatório.

Como fizeram os neoacadêmicos, Cícero adota o método da discussão do pró e do contra sobre qualquer questão. Esse método oferece-lhe grandes vantagens: em primeiro lugar, oferece-lhe a possibilidade de dar

2. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, 672s. e Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, pp. 130ss., onde se encontram todas as indicações das fontes.

a conhecer as várias posições dos filósofos a respeito do problema, fazendo grande exibição da sua erudição; em segundo lugar, oferece-lhe a possibilidade de avaliar a consistência das teses opostas; em terceiro lugar, o confronto oferece-lhe a possibilidade de escolher a solução mais provável; e, enfim, como bom orador e advogado, vê que esse método constitui um perfeito exercício de eloquência. Portanto, o confronto não deve levar à suspensão do juízo, mas ao encontro do provável e do verossímil e, também, ao exercício retórico. Eis as palavras do nosso filósofo, que evidenciam este ponto:

Sempre me agradou o hábito dos peripatéticos e dos acadêmicos de discutir, de todos os problemas, o pró e o contra: não só porque esse sistema é o único apto para descobrir em qualquer situação o elemento de verossimilhança, mas também pelo ótimo exercício que isso constitui para a palavra³.

Mas esta passagem permite-nos fazer também outra reflexão. Cícero põe e resolve os problemas filosóficos sempre em chave culturalista e nunca diretamente, isto é, de maneira puramente especulativa. As questões consideradas por ele são as que outros já levantaram e, também, as soluções escolhidas são, normalmente, as que já foram propostas, no todo ou em parte, por outros. Assim explica-se perfeitamente que o seu moderado ceticismo, pela sua própria confissão, não derive tanto das dificuldades que intrinsecamente levantam os problemas do conhecimento e do critério da verdade (por exemplo, os erros dos sentidos e semelhantes), quanto das dificuldades que brotam do dissenso sobre as soluções daqueles problemas, propostas pelos diferentes filósofos. Assim fica também claro que, na medida em que o dissenso dos filósofos o desconcerta, conforta-o o consenso, quando existe, a ponto de não hesitar em fazer de tal consenso um critério de probabilidade.

O verdadeiro, portanto, é inalcançável, como o prova o dissenso dos filósofos; todavia, resta o provável e o verossímil, que se não são o próprio verdadeiro, são o que dele mais se aproxima. Diz Cícero no *De natura deorum*:

Não somos dos que negam em absoluto a existência da verdade: limitamo-nos a sustentar que a cada verdade está unido algo que não é verdadeiro, mas tão semelhante a ela, de modo que ela não pode nos oferecer qualquer sinal distintivo que nos permita formular um juízo e dar o nosso assenso. Daí deriva a existência de muitos conhecimentos prováveis que, mesmo não sendo plena-

3. *Tusc. disput.*, II, 3, 9.

mente certificados, mostram-se tão nobres e elevados a ponto de poderem servir de guia para o sábio⁴.

No *De officiis* Cícero reafirma:

Perguntam-me porém, homens de letras e cultos, se creio agir com suficiente coerência quando, ao mesmo tempo que observo que nada pode ser conhecido com certeza, costumo disputar sobre outras questões e, com isso, busco dar regras sobre o dever. A estes gostaria de esclarecer o meu pensamento. Pois não sou daqueles cuja alma vaga na incerteza e não têm nunca um princípio a seguir. Que seria, com efeito, da nossa mente, ou antes, da nossa vida, se fosse excluída toda norma, não só de raciocínio, mas também de vida? *Como os outros afirmam a certeza de algumas e a incerteza de outras coisas, nós, ao invés, discordando deles, sustentamos a probabilidade de algumas coisas e a improbabilidade de outras.* Que, portanto, me pode impedir de seguir o que me parece provável e desaprovar o que me parece improvável, e assim fugir, evitando a presunção de nítidas afirmações, à temeridade, que está muito longe da verdadeira sabedoria?⁵

Chega-se a esse “provável” não se prendendo dogmaticamente a qualquer escola, mas permanecendo livre para escolher ecleticamente o que parece mais verossímil. Nas *Tusculanas* lemos:

Há liberdade de pensamento, e cada um pode sustentar o que quiser; quanto a mim, ater-me-ei ao meu princípio, e buscarei sempre em todas as questões a máxima probabilidade, sem estar ligado às leis de nenhuma escola particular à qual deva forçosamente seguir na minha especulação⁶.

O probabilismo de Cícero está assim estruturalmente ligado ao seu ecletismo: um é o fundamento do outro e vice-versa, e ambos têm a mesma raiz, mais do que teórica, cultural e histórica. O que explica bem, entre outras coisas, que, segundo os problemas que trate, o provável torne-se de tal maneira sutil a ponto de se tornar dúvida, ou, ao contrário, consolide-se até se tornar quase certeza.

3. Lógica: o critério da verdade

Também Cícero, como todos os filósofos do seu tempo, considera que a tarefa precípua da filosofia consiste em estabelecer *o fim do ho-*

4. *De nat. deorum*, I, 5, 12; cf. *Acad. pr.*, II, 31, 98ss.

5. *De officiis*, II, 2, 7-8.

6. *Tusc. disput.*, IV, 4, 7.

mem, isto é, a natureza do sumo bem, e, para poder fazer isso, é preciso estabelecer o *critério da verdade*:

Estas são as maiores questões da filosofia: o *critério da verdade* e o *fim dos bens*, e não pode ser sábio quem ignore ou o princípio do conhecimento ou o termo do apetite, de modo a ignorar de onde se deve partir ou onde se deve chegar⁷.

Começamos pelo exame do critério da verdade, que é o ponto de partida.

Em primeiro lugar, Cícero acolhe o *testemunho dos sentidos*. Não o acolhe no nível de certeza absoluta, ou seja, no nível de certeza tal que mereça o total assenso, mas no nível de probabilidade (recordemos a posição de Filo e a de Antíoco). A evidência dos sentidos e da experiência é, pois, um primeiro critério: quem nega tais evidências subverte a própria possibilidade da vida⁸.

Cícero encontra um segundo critério no *sentido comum*, no *consenso universal dos homens* (não apenas no consenso dos doutos). Ele usa inclusive expressões que evocam certa forma de inatismo⁹, o qual remete, muito vagamente, ao inatismo platônico e, mais proximamente, à doutrina da “prolepse” que, como vimos, é comum ao Jardim e ao Pórtico. Assim Cícero — para ficar no âmbito que mais interessa — admite não só que a natureza humana tenha nos dado *semina innata* das virtudes¹⁰, isto é, disposições naturais para a virtude, mas que tenha também gerado *sine doctrina noticias parvas, rerum maximarum*¹¹, para alcançar as mesmas virtudes. É precisamente esse genérico inatismo a verdadeira motivação que o leva a considerar como probante o senso comum e o consenso de todos os homens.

Naturalmente, Cícero nada mais nos diz a esse respeito: passa do senso comum e do consenso universal a noções que nos foram dadas naturalmente, isto é, inatas, e com isso crê ter alcançado um critério dotado de tal evidência que não tem necessidade de ulterior fundação.

7. *Acad. pr.*, II, 9, 29.

8. Cf. *Acad. pr.*, II, 31, 99.

9. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, p. 683.

10. *Tusc. disput.*, III, 1, 2.

11. *De finibus*, V, 21, 59.

4. Física, teologia e psicologia

Pelos problemas “físicos”, isto é, pela maior parte dos problemas cosmo-ontológicos que as filosofias helenísticas incluíam na doutrina da *physis*, Cícero mostra pouquíssimo interesse; e isso conforma-se com o sentimento tipicamente romano, que só se interessa por problemas especulativos se neles vir valor prático. Naturalmente, ele abre exceção para os problemas de Deus e da alma, que estão estreitamente ligados à ética, enquanto condicionam, em última análise, o seu sentido último.

Quanto às soluções dos problemas metafísico-ontológico-cosmológicos, ele nutre um ceticismo muito mais agudo do que com relação a todo o resto: não sabe resolvê-los e, sobretudo, não lhe interessam existencialmente. Por isso lhe é mais confortável, sobre a natureza das coisas, afirmar que é muito mais fácil dizer como não é a verdade do que como é, e que tudo é tão circundado de trevas que não pode ser esquadrinhado:

Todas as coisas permanecem-nos ocultas, ocultadas e circundadas de densas trevas, a tal ponto que nenhuma perspicácia da humana inteligência é tão grande que possa penetrar no céu ou entrar na terra¹².

Todavia ele, prudentemente, considera que não se deve excluir totalmente as questões físicas, porque a consideração da natureza é, em todo caso, alimento e sustento da nossa mente, força que nos sustenta e nos eleva e, elevando-nos, permite-nos olhar com nova ótica as coisas humanas e, portanto, redimensioná-las: considerando as coisas celestes e sublimes, compreende-se que as coisas terrenas são pequenas e mesquinhas. Sem contar, ademais, a alegria espiritual que experimentamos quando nos defrontamos, se não com o inatingível verdadeiro, com algo verossímil:

Não penso [...] que se devam excluir essas questões físicas. Com efeito, a consideração e a contemplação da natureza é como natural alimento das almas e das mentes. Elevamo-nos, parece que nos engrandecemos, desprezamos as coisas humanas e, pensando nas coisas superiores e celestes, desdenhamos as nossas como pequenas e vis. A própria investigação das coisas grandes e ocultas nos dá alegria. Se, depois, acontece que algo nos pareça verossímil, então a alma se enche de humano prazer¹³.

12. *Acad. pr.*, II, 39, 122.

13. *Acad. pr.*, II, 41, 127.

Como se vê, é sempre em chave ética e antropológica que Cícero considera os problemas¹⁴.

Sobre a *existência* de Deus, Cícero não parece, ao invés, nutrir dúvidas. O consenso de todos os povos é, para ele, a prova mais sólida:

Quanto à existência dos deuses, a prova mais sólida que se pode aduzir é esta, ao que parece: não há povo, por mais bárbaro, não há homem no mundo, por selvagem que seja, que não tenha na mente pelo menos uma idéia da divindade. Sobre os deuses, muitos têm convicções erradas e isso, normalmente, é devido à influência corruptora do hábito: mas todos crêem na existência de uma força e de uma natureza divina, e tal convicção não é efeito de uma precedente troca de idéias entre os homens e de um acordo geral, nem encontrou apoio em instituições ou leis: ora, em qualquer questão, o consenso dos povos deve ser considerado lei da natureza¹⁵.

Cícero não tem dúvidas sobre a Providência: tanto as coisas externas demonstram estar finalizadas em função do homem, como a forma e a estrutura do próprio homem e dos seus órgãos confirmam uma organização finalista. E dizer organização finalista é dizer Providência¹⁶. Nada repugna mais a Cícero do que a concepção mecanicista própria do atomismo epicurista: um casual e mecânico ajuntamento das letras do alfabeto não poderá nunca — diz sensatamente Cícero — gerar os *Anais* de Ênio¹⁷.

Mais incerto mostra-se, ao invés, Cícero, quando deve tomar posição sobre a natureza de Deus. No entanto, ele crê na unidade de Deus. Mas como conceberemos, do ponto de vista ontológico, esse Deus uno? Quem nos seguiu até aqui não pode duvidar de que a tal pergunta só poderemos obter uma resposta ambígua e oscilante entre espiritualismo

14. *Ibidem*.

15. *Tusc. disput.*, I, 13, 30.

16. Cf. *De nat. deorum*, *passim*.

17. No *De natura deorum*, II, 37, 93 se lê: “Como não se maravilhar, nesse ponto, se alguém considera que corpos sólidos e invisíveis são arrastados pela força do seu peso e que da sua fortuita união tenha derivado o mundo com todos os seus esplendores e belezas? Quem estivesse disposto a admitir coisa desse gênero, não vejo por que não deveria também admitir que, se se encontrassem nalgum lugar em número muito elevado as vinte e uma letras do alfabeto, forjadas em ouro ou outro material, e se as lançassem à terra, deveriam reconstituir-se todos os *Anais* de Ênio já prontos para a leitura: um resultado que o acaso não conseguiria realizar nem mesmo limitando-se a um único verso”.

e materialismo. E isso, não por razões contingentes, mas por motivos estruturais. Ou se recuperavam os resultados da “segunda navegação” platônica e o sentido do transcendente, ou as afirmações sobre a espiritualidade de Deus deviam permanecer sem qualquer sentido teórico. Nas *Tusculanas* lemos:

E a própria divindade, tal como a representamos, não pode ser concebida senão como um espírito independente, livre (*mens soluta quaedam et libera*), e isenta de qualquer elemento corruptível: um espírito que tudo sente e tudo move, e é, por sua vez, dotado de eterno movimento¹⁸.

Mas a expressão “*mens soluta quaedam et libera*” não deve nos levar a engano, porque essa *mens soluta et libera* não pode ser pensada por Cícero em função da categoria do supra-sensível. Tanto isso é verdade, que ele acaba aceitando a hipótese estoica de que se trata de ar e fogo, ou mesmo do aristotélico éter¹⁹.

Analogamente, ele não duvida da imortalidade da alma, já que essa convicção foi posta em nós pela própria natureza. Tanto isso é verdade, que todos se preocupam com o que será depois da morte²⁰. Este é, para Cícero, o mais válido argumento a favor da imortalidade, embora ele não hesite em retomar, como reforço, as tradicionais provas de origem platônica²¹. A alma é o que nos liga com Deus e é como o ponto de tangência que o homem tem com Deus:

Nada do que existe sobre a terra pode explicar a origem da alma, porque nela não há nada que seja misturado ou composto, nada que se possa considerar derivado ou formado da terra, nada que tenha a natureza da água, do ar ou do fogo. Com efeito, na composição desses elementos, não entra nada que tenha a propriedade da memória, da inteligência, do pensamento, nada que possa reter o passado, prever o futuro, abraçar o presente: estes são atributos exclusivamente divinos, e nunca se poderá encontrar para eles outra proveniência senão a divindade. A alma, em suma, tem uma essência e uma natureza toda especial, e bem distinta da dos outros elementos comuns por nós conhecidos. Portanto, qualquer que seja a natureza da entidade que sente, conhece, vive, age, ela deve ser necessariamente celeste e divina e, conseqüentemente, eterna. E a própria

18. *Tusc. disput.*, I, 27, 66.

19. Cf. *Tusc. disput.*, I, 26, 65.

20. *Tusc. disput.*, I, 14, 31.

21. Cf. *Tusc. disput.*, I, 12, 50ss.

divindade, tal como a representamos, não pode ser concebida senão como um espírito independente, livre e isento de qualquer elemento corruptível: um espírito que tudo sente e tudo move, e é, por sua vez, dotado de eterno movimento. Dessa espécie e dessa mesma natureza é a alma humana²².

Naturalmente, também sobre o problema da natureza da alma notam-se as mesmas incertezas e oscilações que notamos a propósito do problema da natureza de Deus. E a raiz dessas incertezas é a mesma: a natureza da alma só é filosoficamente determinável em função da categoria do supra-sensível; do contrário cai-se inexoravelmente no materialismo. E, com efeito, pouco antes da passagem citada, Cícero escreve:

E, sem dúvida, se a divindade é ar e fogo, do mesmo modo é feita a alma do homem: aquela substância celeste não tem em si nem terra nem líquido, e esses dois elementos estão igualmente ausentes da alma humana. Se existe uma quintessência, a que foi introduzida por Aristóteles, ela se encontra, seja na divindade, seja na alma²³.

Porém, ar, fogo e a própria quinta essência são, justamente, sempre e somente matéria.

5. Ética

A parte da filosofia que mais interessa a Cícero, como já observamos mais de uma vez, é a ética (e não é, pois, sem razão que as suas obras mais vivas são *Sobre o fim dos bens e dos males* e, sobretudo, a *Sobre os deveres*): mais do que nunca é verdade, para Cícero, que, não a aristotélica atividade contemplativa pura, mas a atividade social prática é a rainha. Eis uma passagem muito eloquente:

Considero que sejam mais conformes à natureza os deveres que emanam do sentimento social, não os que emanam da sabedoria, e isso pode ser afirmado pelo seguinte argumento: se a um homem sábio coubesse uma condição de vida tal que, afluindo-lhe as mais variadas riquezas, ele pudesse dedicar-se com plena tranqüilidade ao estudo e à contemplação de todas as coisas dignas de serem conhecidas, todavia, se a solidão fosse tão grande que a ninguém pudesse ver, ele preferiria morrer [...]. Efetivamente, o conhecimento e a con-

22. *Tusc. disput.*, I, 27, 66.

23. *Tusc. disput.*, I, 26, 65.

templação (da natureza) seriam de certo modo inacabados e imperfeitos, se não se lhes seguisse alguma atividade concreta; e essa atividade manifesta-se especialmente em assegurar a utilidade dos homens; refere-se, pois, à sociedade do gênero humano; por isso ela deve ser anteposta à ciência²⁴.

Mas, mesmo nesse âmbito específico, busca-se em vão novidades em Cícero. Ele discute as éticas dos sistemas epicurista, estóico, acadêmico e peripatético; rejeita em bloco a moral epicurista e procede a ecléticos acomodamentos entre as outras. De um lado, ele é levado a admirar sobretudo a moral estóica, de outro, faz concessões à moral acadêmica e à peripatética (por ele consideradas substancialmente idênticas). Cícero não pode, com efeito, aceitar o princípio estóico de que só o sábio é bom e todos os outros são viciosos, porque, observa ele, a sabedoria do sábio estóico é tal, que “nenhum mortal ainda a alcançou”, e, por isso, ele propõe que se considere o que existe no costume e na vida comum, não o que existe nas puras aspirações e nos puros desejos²⁵.

Também para ele o princípio fundamental da moral é *seguir a nossa natureza individual no respeito pela grande natureza humana*²⁶.

Essa remissão à natureza do homem, que é alma e corpo, permite-lhe temperar a moral estóica e reivindicar também os direitos do corpo, pois é necessário viver biologicamente, isto é, satisfazer as exigências do corpo, justamente para poder ulteriormente satisfazer as da razão. E, assim, por este aspecto, ele se alinha da parte dos peripatéticos, como já Panécio e Possidônio em parte fizeram.

Mas, depois, volta aos estóicos, ao remeter a virtude inteiramente à razão, discordando da típica concepção aristotélica da virtude ética como via intermediária entre paixões opostas. E como os estóicos, considera a virtude autárquica e bastante para a vida feliz. Ele parece aliar-se aos estóicos também na concepção do sábio como isento de paixões e imperturbável.

Enfim, também as reivindicações da humana liberdade, na obra *Sobre o Destino*, vão muito pouco além da pura afirmação de uma liberdade intuitivamente captada: os movimentos voluntários da alma

24. *De officiis*, I, 43, 153 (na passagem omitida entre colchetes Cícero fala da superioridade da *sophia* sobre a *phrónesis*, mas contradizendo-se de modo impressionante).

25. *De amicitia*, 5, 18.

26. Cf. *De officiis*, I, 31, 110.

não têm causas externas, mas dependem de nós, no sentido de que a própria natureza da nossa alma é a sua causa.

E quando Cícero desce dos princípios à análise dos deveres intermediários (os *kathékonta* dos estóicos), então revela todo o seu senso prático; mas aqui não estamos mais no campo da filosofia em sentido estrito, mas, antes, no da fenomenologia moral. Assim é inevitável que todas as notações e observações originais encontradas em Cícero, no âmbito das análises morais, não ultrapassem o plano fenomenológico e fiquem teoricamente informes. As ambíguas respostas aos problemas ontológicos e antropológicos do ecletismo não lhe permitem, por razões estruturais, lançar-se mais além.

Como justamente disse Marchesi²⁷, “Cícero não deu novas idéias ao mundo [...]. O seu mundo interior é pobre *porque dá abrigo a todas as vozes*”. A sua maior contribuição está, pois, na difusão e divulgação da cultura antiga e, nesse âmbito, ele é verdadeiramente uma figura essencial na história espiritual do Ocidente. “Mesmo aqui — escreve ainda Marchesi — manifesta-se a força divulgadora e animadora do gênio latino: porque nenhum grego teria sido capaz de difundir, como fez Cícero, o pensamento grego pelo mundo”²⁸.

27. C. Marchesi, *Storia della letteratura latina*, Milão 1978*, I, p. 317.

28. Homem de vastos conhecimentos filosóficos foi também Varrão Reatino (116-27 a.C.). Ele foi propriamente um enciclopédico (já os seus contemporâneos julgavam-no o mais culto dos romanos). Mais que de uma filosofia de Varrão, pode-se falar de implicações filosóficas da sua cultura geral. Contrariamente a Cícero, que, como vimos, segue a Filo, ele se alinha da parte de Antíoco e permanece em grande medida fiel a ele. A sua concepção da alma como *pneuma* e do Divino como *alma do mundo* estão em perfeita sintonia com o ecletismo estoicizante antiocano. Também as suas idéias morais não apresentam novidades importantes. A doutrina filosófica pela qual ele é mais conhecido consiste na distinção das três formas de teologia (uma distinção que tem raízes muito antigas): a) a *teologia fabulosa* ou *mítica* própria dos poetas, b) a *teologia natural* própria dos filósofos e c) a *teologia civil*, que se exprime nas crenças e nos cultos da Cidade. Não há dúvida de que Varrão considera a segunda forma como a mais verdadeira. Todavia Boyancé observa o seguinte: “[...] há tempo alguns filósofos esforçavam-se por dar um lugar à teologia dos poetas e das Cidades. Tratava-se da tradição histórica dos gregos e de Roma, e Varrão tinha um respeito romano por esta tradição. O erudito, nele, respeitoso em particular da história das palavras, acreditava poder fundamentar a verdade dos filósofos. [...] Tudo isso não se passava em Varrão sem hesitações, dúvidas e fracassos, dos quais tinha consciência. Mas ele era sustentado pelo fervor das suas convicções e pela vastidão dos seus conhecimentos [...]” (*Les implications philosophiques des recherches de Varron sur la religion romaine*, in “Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani”, Rieti 1976, I, p. 161).

CONCLUSÕES SOBRE OS SISTEMAS FILOSÓFICOS DA ERA HELENÍSTICA

“Epicurus quoque ait sapientem, si in Phalaridis tauro peruratur, exclamaturum: ‘dulce est, ad me nihil pertinet’[...] ‘dulce esse torrerī’.”

“Também Epicuro dizia que o sábio, mesmo ardendo no touro de Fálaris, gritará: ‘É doce, não me atinge’ [...] ‘é doce arder entre as chamas’.”

Sêneca, *Epístola* 66, 18 (= Epicuro, Usener, fr. 601)

«(οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς) μηδὲν κωλύειν φασὶ πρὸς εὐδαιμονίαν τὰ ἔξωθεν, ἀλλ’εἶναι τὸν σπουδαῖον μακάριον. καὶν ὁ Φαλάριδος ταῦρος ἔχη καιόμενον.»

“Os estóicos dizem que as coisas externas não são impedimento para a felicidade, e que o sábio é feliz mesmo que o touro de Fálaris o queime.”

Crísipo (von Arnim, *S.V.F.*, III, fr. 586)

«Φασὶ δὲ καὶ σηπτικῶν φαρμάκων καὶ τομῶν καὶ καύσεων ἐπὶ τινος ἔλκουσ αὐτῷ προσενηχθέντων, ἀλλὰ μηδὲ τὰς ὀφρῦς συναγαγεῖν.»

“Narra-se, ademais, que quando por alguma ferida foram-lhe [a Pirro] aplicados medicamentos corrosivos e teve de submeter-se a cortes ou cauterizações, não contraiu sequer as pálpebras.”

Diógenes Láércio, IX, 67



Esse baixo-relevo é uma esplêndida expressão de Diógenes e da sua mensagem filosófica. A barrica representa o que ele, como é sabido, escolheu para morada. O cão acima da barrica é o símbolo do cinismo. A personagem à direita é Alexandre Magno. Conta-se que Alexandre disse a Diógenes, que estava tomando sol: “Pede-me o que queres e eu te darei”. E Diógenes lhe respondeu: “Não me faças sombra, deixa-me o meu sol”. Emblemática resposta que resume o sentimento de uma época, assim como o exprimem também os textos que apresentamos na página precedente. O baixo-relevo encontra-se na Vila Albani de Roma.

I. OS PRECONCEITOS QUE IMPEDIRAM A CORRETA COMPREENSÃO E A ADEQUADA AVALIAÇÃO DOS SISTEMAS HELENÍSTICOS

Sobre a filosofia das escolas da era helenística, que floresceram no arco de tempo que vai da morte de Aristóteles ao nascimento do neoplatonismo, gravaram por muito tempo pesados preconceitos de diferente natureza, que condicionaram e até comprometeram a sua justa compreensão. Essas correntes de pensamento foram amiúde designadas em bloco como “filosofias pós-aristotélicas”, em sentido negativo, significando filosofias de epígonos, filosofias que, medidas com as alturas especulativas às quais tinha-se elevado o Estagirita, resultavam de qualidade nitidamente inferior. Elas foram interpretadas como produtos de um espírito e de uma cultura já exausta e, portanto, como expressão de decadência. Ademais, insistiu-se em reportar a diferentes fontes as várias componentes dessas filosofias, diminuindo assim a sua originalidade. E, enfim, insistiu-se nas suas contradições internas, mitigando assim a sua validade.

No nosso século, caíram um a um os preconceitos que distorciam a exata compreensão do significado dessas escolas filosóficas e está em ação uma radical reavaliação delas.

Tentemos, em primeiro lugar, individuar de modo específico esses preconceitos.

a) Uma primeira causa, de incalculável alcance, que comprometeu por muito tempo a compreensão e a correta avaliação do pensamento das escolas helenísticas deve-se ao desaparecimento da maior parte da sua imponente produção. De nenhum dos fundadores dessas escolas possuímos obras inteiras, mas apenas fragmentos e, na maioria, indiretos. Possuímos obras integrais só dos discípulos, que, no entanto, suprem apenas em parte a falta das primeiras, pelas razões que oportunamente destacamos.

De Epicuro possuímos três cartas e duas antologias de máximas, epítomes que não fornecem mais que um resumo de um pensamento que devia ser muito mais exatamente motivado nas obras científicas, enquanto os fragmentos que delas nos chegaram são na maioria breves. A única obra completa que nos chegou da escola epicurista é o

De rerum natura de Lucrécio; porém, é obra de poesia, repleta de elementos e ressonâncias particulares. Dos estoícos antigos possuímos numerosos testemunhos indiretos e pouquíssimos fragmentos diretos; dos estoícos do médio Pórtico possuímos, igualmente, apenas testemunhos indiretos; ao invés, possuímos obras integrais dos estoícos romanos: mas estas já são expressão de um espírito em parte transformado e, além disso, exprimem uma problemática reduzida apenas à ética. O mesmo acontece com os céticos. Pirro não escreveu nada; de Tímon possuímos apenas fragmentos; a imponente obra de Sexto Empírico é expressão do pensamento da última fase do ceticismo, que, com relação ao pensamento cético das origens, deslocou o seu interesse mais para os problemas metodológicos do que para os problemas éticos. Testemunhos indiretos possuímos apenas da Academia cética, e também da Academia eclética, exceção feita a Cícero.

Há mais, porém. Os fragmentos e testemunhos que nos chegaram dos filósofos das escolas helenísticas só recentemente foram compilados e sistematizados.

Os *Epicurea* de Usener, que recolhem os fragmentos e testemunhos do fundador do Jardim, são de 1887 e os *Stoicorum veterum fragmenta* foram publicados no início deste século (1903-1905). Faltam ainda antologias sistemáticas dos testemunhos dos antigos céticos, dos acadêmicos céticos e ecléticos.

Conseqüentemente, também as reconstruções historiográficas exatas e originais do pensamento dessas escolas surgiram no final do século passado, sobretudo no nosso século.

E assim só lentamente estamos nos libertando da convicção acrítica de que, no fundo, se nos chegaram apenas obras de Platão, de Aristóteles e de Plotino, e não dos antigos epicuristas, dos antigos estoícos e dos antigos céticos, o fato dependa do seu intrínseco valor, mais do que do acaso.

b) Estreitamente ligado às circunstâncias acima esclarecidas está o preconceito que podemos chamar de “teoricismo”, o qual, na compreensão e avaliação das escolas helenísticas, assim como, em geral, de toda a filosofia antiga, assumiu a Platão e Aristóteles como *parâmetros exclusivos*. Do primeiro chegaram-nos todas as obras; do segundo a maioria das obras esotéricas; dos pré-socráticos, assim como dos

fundadores das escolas helenísticas, chegaram-nos apenas fragmentos. Ademais, os pré-socráticos foram lidos e, em grande parte, o são ainda hoje, segundo os cânones fixados por Aristóteles no primeiro livro da *Metafísica*, que deles propõe uma primeira sistematização. Por isso era quase fatal que a vertente teórica platônico-aristotélica aparecesse como a única cifra do filosofar grego. E mesmo os vários renascimentos das propostas filosóficas dos gregos foram sempre e apenas renascimentos de Platão e de Aristóteles: desse modo aquela convicção pareceu por muito tempo um dogma inabalável.

Mas, na realidade, o influxo que Platão e Aristóteles tiveram na Grécia e sobre os gregos, antes do neoplatonismo, não foi de modo algum comparável ao influxo que eles tiveram nos primeiros séculos da era cristã, na Idade Média, no Renascimento e na era moderna. Como tentamos demonstrar, Platão e Aristóteles não foram entendidos *a fundo* nem sequer nas suas escolas e já a geração sucessiva quase não os entendia. O Aristóteles esotérico, ademais, permaneceu quase desconhecido até a edição de Andrônico de Rodas.

E, também, tudo o que de Platão e de Aristóteles circulou nos três últimos séculos da era pagã foi entendido só no sentido do filosofar próprio da era helenística.

Ao contrário, incomparavelmente superior foi o influxo que tiveram as escolas helenísticas na vida espiritual dos gregos: influxo que atravessou séculos inteiros, durando ininterruptamente cerca de meio milênio.

É, portanto, historicamente errado pretender ler todo o arco da filosofia antiga exclusivamente em função de parâmetros platônicos e aristotélicos. Em Platão e em Aristóteles predominam, com efeito, nitidamente, as componentes ontológica e lógico-gnosiológica, enquanto a ética é uma consequência que brota dessas componentes: *a visão do ser domina e regula em notável medida a visão da vida*. Vice-versa, nos sistemas filosóficos da era helenística, verifica-se a situação exatamente oposta: predomina absolutamente a componente ética, enquanto as componentes ontológica e lógico-gnosiológica são indagadas, na maioria dos casos, como pressupostos para fundar e sustentar as componentes éticas: *a visão da vida domina e regula em notável medida a visão do ser*.

É verdade, e chamamos freqüentemente a atenção do leitor para esse fato no curso desta obra, que o enfraquecimento da componente teórica e da sua função reguladora (e, em particular, o esquecimento da “segunda navegação” platônica e das aquisições aristotélicas conexas com ela) constitui um limite notabilíssimo; todavia, em sede hermenêutica, isso só pode ser entendido como observação de estrutura, e não como juízo de valor absolutamente condicionante. Efetivamente, se ao ler os filósofos da era helenística, não captamos e não aceitamos o enfoque peculiar da sua perspectiva sobre o filosofar e se nos obstinamos em querer encontrar o momento teórico predominante e autônomo, esses filósofos ficam em grande parte mudos. E é também verdade que, em sede de avaliação, pode-se, antes, deve-se criticar aquela inversão da perspectiva filosófica, assim como se pode e se deve destacar toda uma série de aporias e contradições às quais ela dá lugar; mas isso não tira que *in primis et ante omnia* é preciso captar o seu sentido e as suas razões. Se nos pusermos na ótica correta, esses sistemas da era helenística tornam-se incomparavelmente mais ricos, mais vivos e mais verdadeiros do que por muitos séculos se acreditou.

c) Outro preconceito que obstaculizou por muito tempo a correta leitura da filosofia das escolas helenísticas é o que podemos denominar de “classicístico”. Não há dúvida de que o espírito grego da era clássica é dominado por um senso da harmonia, do limite e da medida, provavelmente único na história espiritual do Ocidente. E é igualmente certo que o senso grego da harmonia e da medida, na era helenística, muda e assume proporções que, nalguns momentos, são ou parecem ser de ruptura com relação ao da era clássica. De resto, chamamos a atenção para isso várias vezes: contrariamente à filosofia clássica, a filosofia da era helenística é muitíssimo aberta aos influxos do Oriente, aos quais absorve e, de maneira grega, recompõe, mas reconstruindo pouco a pouco novos e diferentes equilíbrios que, com base nos parâmetros clássicos, podem ser ou parecer desequilíbrios.

Pirro, fundador do ceticismo, aprendeu muito com os magos e faquires do oriente ao seguir a expedição de Alexandre, Zenão, fundador do Pórtico, era um semita, e trouxe consigo, da pátria nativa, elementos do patrimônio espiritual hebreu, os quais soube fazer frutificar; também Crísipo, segundo fundador do Pórtico, era de origem semita.

É evidente o influxo do espírito da romanidade sobre o médio estoicismo, e tal influxo é ainda mais evidente sobre o ecletismo.

O próprio Epicuro, de sangue grego, antes, ateniense, rompe com o sentimento clássico de modo clamoroso, negando a componente política e cívica que, para a era clássica, era o *eixo* de sustentação de todos os *valores*, e, portanto, invertendo a clássica tábua de *valores*.

Mas é justamente este o ponto a *ser retido*: o pensamento filosófico da era helenística é um pensamento revolucionário, subversivo da maioria dos valores que o grego considerava intangíveis. Mas é um pensamento que sabe alcançar o *seu* equilíbrio, a *sua* medida, o seu *peras* (limite), graças a uma quase ilimitada confiança no *lógos*.

d) Outro impedimento para a correta compreensão da filosofia das escolas da era helenística pode derivar de um excessivo destaque dos elementos que elas retomam dos pré-socráticos, dos socráticos menores e, mais limitadamente, da Academia e do Perípatos. É verdade que, passando por sobre Aristóteles e Platão, as escolas helenísticas retomam as instâncias das escolas socráticas menores, e, além delas, categorias da especulação física pré-socrática.

Epicuro retoma o hedonismo dos cirenaicos e o atomismo dos abderrianos; Zenão retoma a idéia cínica da autarquia da virtude e o repúdio dos assim chamados bens físicos e exteriores e, também, a idéia heraclitiana do *lógos*-fogo; Pirro e, sobretudo, os céticos posteriores retomam em chave dissolvente a dialética dos megáricos e alguns elementos da sofística. Mas é igualmente verdade que na base dessas retomadas estão intuições originais e fecundíssimas, que em larga medida transfiguram os elementos extraídos da precedente especulação, fazendo-os assumir novos valores e novos significados.

Efetivamente, de um lado, as categorias da pré-socrática *physis* são retomadas, não só no seu significado ontológico, mas também e sobretudo no seu inédito significado deontológico, isto é, com a finalidade de fundar uma ética, enquanto nos pré-socráticos elas serviam exclusivamente a uma reconstrução do cosmo finalizada em si mesma. De outro lado, os ideais éticos das escolas socráticas menores são retomados, mas corrigidos, entre outros, num dos pontos mais importantes: contrariamente às escolas socráticas, de fato, as escolas helenísticas consideram que o momento teórico ontológico e lógico-gnosiológico é irrenunciável, embora não o considerem como um fim em si mesmo, mas somente como fundamento da ética.

II. SIGNIFICADO DA FILOSOFIA DA ERA HELENÍSTICA

Desimpedido o terreno dos principais preconceitos, é mais fácil formular uma avaliação mais correta do significado da filosofia das escolas helenísticas.

A filosofia das escolas helenísticas quis essencialmente ser, e foi, efetivamente, uma *filosofia da vida*, uma filosofia que queria ensinar a *arte de viver*, isto é, não uma *sophia* em sentido aristotélico, mas uma *phrónesis*, uma sabedoria, um conhecimento finalizado à atividade moral prática.

Uma atenta análise de estrutura das posições das várias escolas, como vimos amplamente, revela de fato um *predomínio* da ética sobre a ontologia e sobre a lógica, não só de caráter quantitativo, mas também qualitativo. Quantitativamente a ética predomina sobre a física e sobre a lógica, porque constitui o objeto de maior interesse, enquanto, qualitativamente, a ética predomina pela novidade, pela liberdade com relação às próprias premissas lógico-ontológicas e pela genialidade.

As éticas dos sistemas da era helenística não derivam diretamente dos dogmas ontológicos e lógicos que, contudo, são invocados como fundamentos, como tentamos demonstrar, mas derivam fundamentalmente de *originais intuições do sentido e do significado da vida*. Para usar uma terminologia moderna, como tal anacrônica, mas muito esclarecedora, se oportunamente entendida, na base dos sistemas helenísticos (como, de resto, na base de toda forma de filosofia entendida como filosofia e arte de viver) está um imediato sentimento da vida, uma visão da vida intuitivamente captada e, em seguida, racionalmente desenvolvida, fundada e motivada. Exprimindo-nos em termos schelerianos, diremos que o núcleo fundamental do qual, seja o ceticismo, seja o epicurismo e o estoicismo se desenvolvem é uma *intuição emocional dos valores*. Diremos mais. A conhecida tese que Jean Piaget acreditou poder sustentar para toda a filosofia, sem distinção, acomodasse-se perfeitamente aos sistemas da era helenística. São formas de *sabedoria*, ou seja, de *fé razoável*, são *viáveis tomadas de posição racionalmente desenvolvidas*: são *sínteses razoáveis entre as originais intuições do sentido da vida e dos valores e as condições do ser e do saber*.

Epicuro descobre por intuição emocional o sentido da vida no prazer catastemático, isto é, na aponia física e na imperturbabilidade do

espírito, e depois desenvolve essa intuição e tenta fundá-la racionalmente com o atomismo e com o sensismo. Zenão descobre intuitivamente o sentido da vida na virtude como reta e autárquica atuação do *lógos*, e depois constrói um sistema do *lógos* em sentido ontológico e lógico. Pirro descobre por intuição emocional, em contato com o mundo do Oriente, o sentido da vida como renúncia e indiferença, e depois embasa essa intuição com as oportunas motivações lógicas de caráter cético.

Este ponto que acabamos de precisar (e note-se que simplificamos o problema, reduzindo-o ao essencial, mas o leitor deve, rigorosamente, evitar entender de modo simplista) dá razão também da vitalidade verdadeiramente excepcional que tiveram esses sistemas, seja na difusão, seja na intensidade das convicções que souberam comunicar, seja na duração que, como muitas vezes dissemos, alcança e supera meio milênio. São, com efeito, filosofias com o vigor e a força de crenças leigas, de fé imanente, de fé circunscrita à *physis*, isto é, à natureza, fé que nega o sobrenatural, mantendo, contudo, sempre a força própria de toda fé. E explica, também, o motivo pelo qual todos os fundadores dessas escolas foram elevados pelos seus seguidores a alturas sobre-humanas e declarados semelhantes a Deuses: são os santos leigos de uma fé imanente, são os paradigmas encarnados do perfeito modo de vida, o que dá a felicidade total.

É vã toda filosofia que não saiba medicar alguma paixão da alma humana, dizia Epicuro. E, sobre este conceito, todos os filósofos da era helenística concordam. Em substância, essas escolas filosóficas compreenderam, como poucas, que são, justamente, as afecções da alma a determinar a felicidade do homem. E, concordemente, essas escolas compreenderam também que as paixões não são curadas ou lenidas quando desafogadas; que, antes, o desafogo as amplia e revigora; e compreenderam que, conseqüentemente, a liberação das paixões não pode dar a felicidade, justamente porque a paixão liberada gera ulteriores e mais fortes paixões ou, no máximo, concede só uma breve trégua, que prepara o seu ulterior desencadeamento, mas nunca a paz da alma. Assim o remédio só pode consistir num radical redimensionamento das paixões ou até na eliminação e no esvaziamento total das mesmas. A serenidade e a tranquilidade do espírito consistem, justamente, no cerceamento das paixões, e a felicidade é a *paz do espírito*.

É certo que podemos nos perguntar se essa paz que os estóicos, epicuristas e cétricos propõem não é uma paz de morte antes que uma paz

da vida. Mas aqui entraremos no mérito das aporias daqueles sistemas, sobre as quais já falamos e não vamos repetir. Contudo, deve-se notar que as aporias nascem do conflito entre a ilimitada confiança no *lógos* professada por esses sistemas, que exigiria premissas espiritualistas, e os seus pressupostos materialistas e imanentistas, como já observamos outras vezes.

Chegamos assim ao ponto essencial na filosofia das escolas helenísticas. Os epicuristas não acreditam num além e proclamam tenazmente a mortalidade da alma. Os céticos, naturalmente, eliminam pela base o problema. Os estóicos admitem a sobrevida da alma até certo ponto (até a conflagração universal como limite extremo), mas não lhe dão um significado moralmente relevante, enquanto negam que o sentido do aquém dependa do além: antes, para eles, a verdadeira vida é só a que vivemos no aquém. Portanto, a sorte do homem decide-se totalmente sobre a terra: aqui é o inferno e aqui o paraíso, pois aqui estão toda a infelicidade e toda a felicidade possíveis.

Pois bem, a tese sobre a qual todos os filósofos concordam é a seguinte. *Todas as forças que levam à felicidade estão no homem, entendido como indivíduo.*

Com a derrocada da *polis* e, com ela, todos os valores civis, a estrutura social mudou profundamente. O homem grego clássico não acreditava poder viver fora da *polis* e da relativa estrutura social; o homem helenístico quer demonstrar, ao contrário, que o homem pode bastar a si mesmo como indivíduo, pode ser totalmente autárquico.

Ademais, depois da grande aventura de Alexandre, no período de instabilidade política que se lhe seguiu, o homem helenístico compreende a fundo, também, a não-essencialidade dos bens exteriores, das posses materiais, que podem ser a qualquer momento destruídas e subtraídas repentinamente. Portanto, uma vida, para poder ser feliz, não deve ter necessidade deles. Longe de dar-nos a paz do espírito, os bens exteriores trazem-nos preocupações, ânsias e perturbações. Assim, concordemente, os filósofos da era helenística concluem que *todas as coisas exteriores são privadas de autêntico valor, ou têm um valor muito escasso*. Rico não é quem possui muito, mas quem soube libertar-se da necessidade de possuir. A verdadeira riqueza é a riqueza da alma, isto é, interior ao indivíduo, uma riqueza que ninguém pode tirar, porque é posse estrutural e inalienável do eu.

Enfim, as escolas helenísticas compreenderam que não eram essenciais nem mesmo os bens do corpo, como saúde, beleza, força e

semelhantes, *porque é possível ser feliz, isto é, ter a paz da alma, mesmo sem eles.*

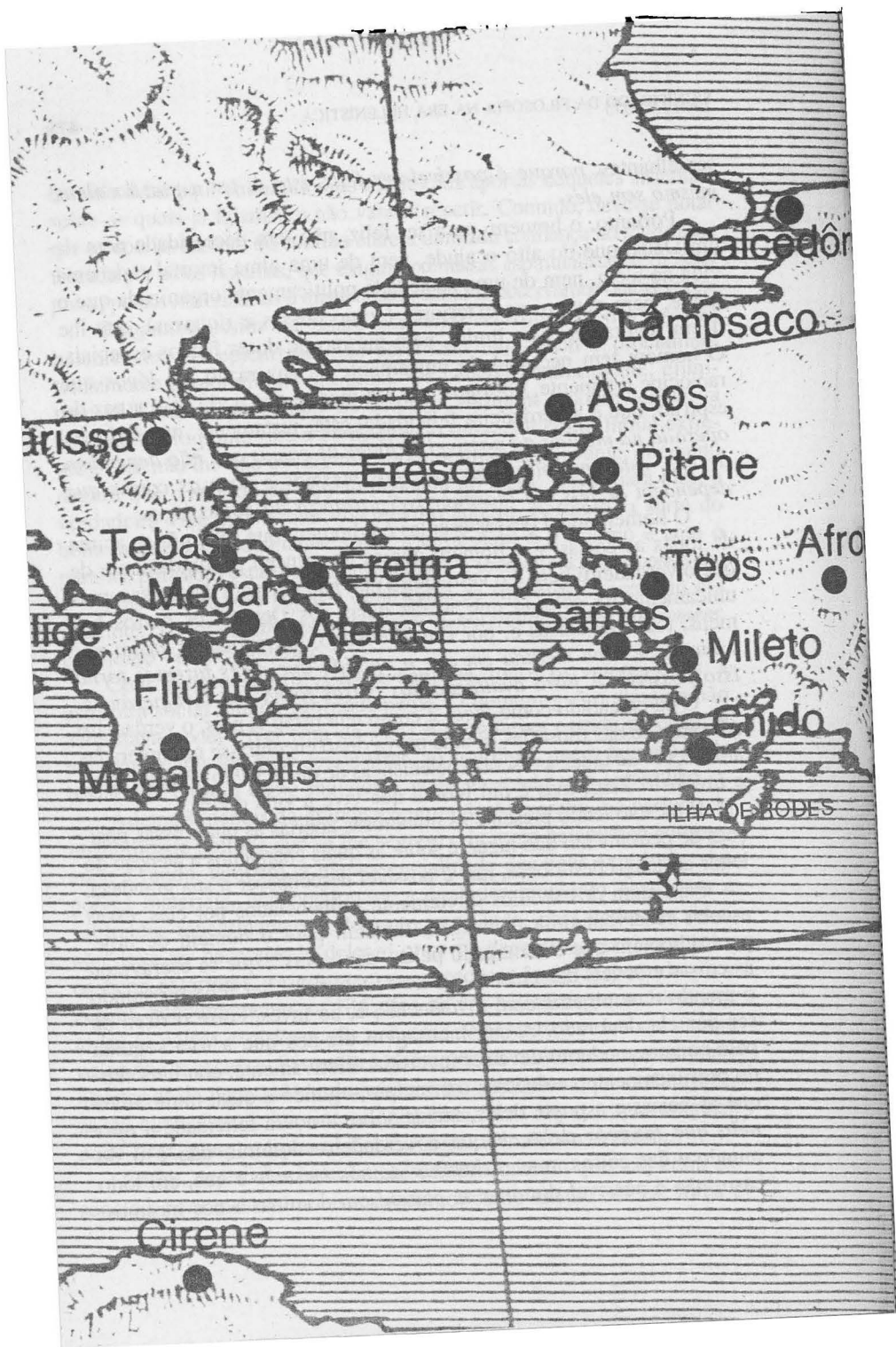
Portanto, o homem, para ser feliz, não tem necessidade nem de um Deus, que do alto o ajude, nem de uma alma imortal e de uma vida no além, nem de uma sociedade politicamente organizada que o tutele; nem das coisas exteriores (como posses e riquezas), que lhe dêem segurança e, no limite, nem mesmo de dotes físicos especiais. O homem tem necessidade unicamente da sua razão, do *lógos* que raciocine retamente, do *lógos* que lhe mostre que a via para a paz do espírito, que é a verdadeira felicidade, está, justamente, na *renúncia, operada na medida do possível, a todas as coisas que não dependem de nós, está em voltar-nos para nós mesmos e para as coisas que dependem de nós, na inexpugnável fortaleza do nosso lógos.*

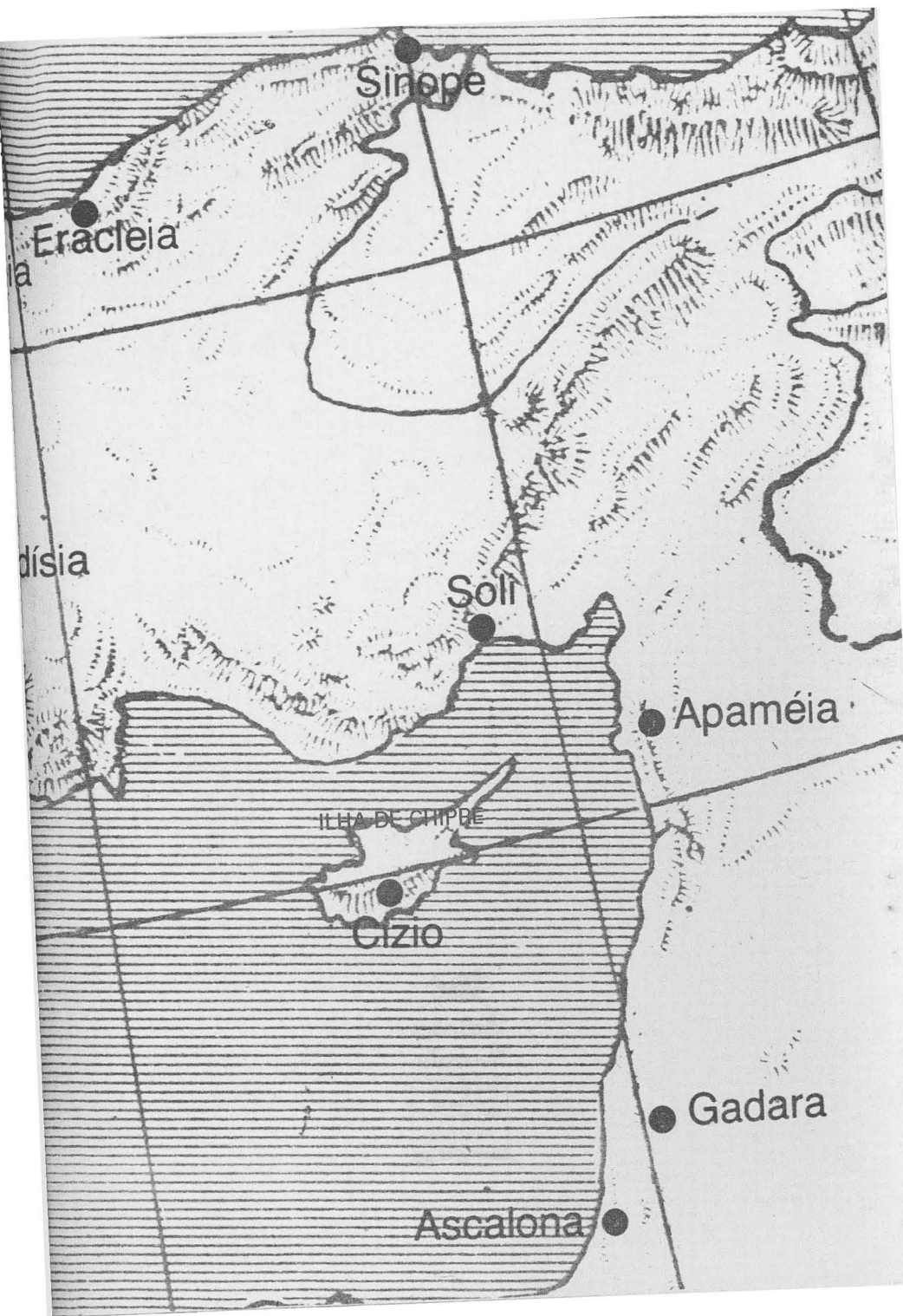
O homem ideal dessas escolas é o homem que sabe pôr-se acima de todas as coisas: é o homem que se convenceu profundamente de que o verdadeiro bem e o verdadeiro mal não derivam das coisas, mas unicamente da *opinião* que se faz delas. Os Deuses, os outros homens, todas as coisas e, por fim, o destino, na realidade, *toçam-nos somente se e na medida em que a opinião que deles fazemos torna isso possível. A justa avaliação das coisas torna-nos invulneráveis.*

O eu entendido como *lógos* e como reta razão é, pois, o verdadeiro Absoluto dessas filosofias. E uma prova disso encontra-se nas reiteradas afirmações de todas as escolas helenísticas de que *o sábio não tem nada a invejar a Zeus*, mas é um mortal que vive a vida divina.

E mesmo tendo presente as numerosas aporias às quais essas posições de pensamento dão lugar, e sobre as quais chamamos a atenção do leitor ao longo desta obra, não é possível desconhecer a sua grandeza.

Para além dos séculos diretamente influenciados por elas, essas escolas reservam uma mensagem também para o homem de hoje: para o homem que é esmagado pelas “estruturas”, que se escravizou às coisas e às leis das coisas, que acreditou poder ser feliz possuindo o mundo e os objetos com a “ciência”, e, ao invés, corre o risco de ser por ela devorado. A sua mensagem diz-nos que a rota seguida pelo homem moderno deve ser invertida. Efetivamente, continua sendo profundamente verdadeiro o princípio segundo o qual, muito mais que as coisas e a posse delas, incide sobre a nossa felicidade a *opinião que fazemos delas*, e que o verdadeiro domínio não é o do mundo e das coisas, mas o *domínio de nós mesmos* e que, em todo caso, não é possível dominar as coisas sem dominar a nós mesmos.







*Edições
Loyola*

RUA 1822, 347
IPIRANGA
SÃO PAULO SP
IMPRESSÃO